VOLUMEN IX MCMXLIII

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

1943

Le procès de Léon de Chalcédoine (*)

Une des premières difficultés qu'Alexis I Comnène eut à surmonter dans le domaine religieux fut l'opposition acharnée de Léon, métropolite de Chalcédoine. Elle fut provoquée par la confiscation des icones et des vases sacrés, que le gouvernement des Comnènes avait entreprise pour subvenir aux

(*) Dans le présent article nous employons les abréviations suivantes:

ACTES DU CONCILE = *Actes du concile des Blachernes*, MIGNE, *P. G. 127*, c. 972-984. MONTFAUCON, *Palaeographia Graeca*, pag. 103 ss.

ANNE COMNÈNE = ANNE COMNÈNE, Ἀλεξιάς ed. REIFFERSCHEIDII, Leipzig 1884.

CHALANDON, *Essai* = CHALANDON F., *Essai sur le règne d'Alexis I Comnène (1081-1118)*, Paris 1900.

DÉCRET D'ALEXIS COMNÈNE = SAKKELION, *Documents inédits de la Bibliothèque de Patmos. Décret d'Alexis Comnène portant la déposition de Léon, Métropolite de Chalcédoine* dans *Bulletin de Correspondance Hellénique* II (1878).

DOBROKLONSKIJ, *Le Bienheureux Théodore* = DOBROKLONSKIJ A. P., *Le Bienheureux Théodore Confesseur higoumène de Stoudios*, Odessa 1914 (en russe).

DÖLGER, *Regesten* = DÖLGER F., *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches*, fasc. III, München 1932.

EUSTRATE, *Dialogue* = Εὐστρατίου, Μητροπολίτου Νικαίας, Διάλογος ἐκτεθεὶς ὅτε ἡ ἀμφισβήτησις περὶ τῶν ἁγίων εἰκόνων ἐγένετο... dans DEMETRACOPULUS, *Bibliotheca Ecclesiastica... Graecorum*, Leipzig 1866, pag. 127-151.

EUSTRATE, *Démonstration* = Εὐστρατίου, Μητροπολίτου Νικαίας, Περὶ τοῦ τρόπου τιμῆς τε καὶ προσκυνήσεως τῶν σεβασμίων εἰκόνων συλλογιστικὴ ἀπόδειξις, ibidem, pag. 151-160.

GRUMEL, *Les Patriarches* = GRUMEL V., *Les Patriarches Grecs d'Antioche du nom de Jean* dans *Echos d'Or.* t. 32 (1933), pag. 279.

GRUMEL, *La théologie des images* = GRUMEL V., *La théologie des images de Théodore Studite* dans *Echos d'Or.* t. 20 (1921), pag. 257-268.

ISAAC SEBASTOCRATOR, *Textes* = Χρήσεις τῶν ἁγίων Πατέρων ἃς παρήγαγεν Ἰσαάκιος Σεβαστοκράτωρ... dans Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια (Constantinople) t. IV, pag. 169 s.

besoins de la guerre. En contraste avec la plupart des prélats qui donnèrent à cette occasion l'exemple d'une trop grande condescendence, Léon protesta vivement contre ces mesures qu'il qualifiait d'iconoclastes.

De vives discussions théologiques s'en suivirent. Le gouvernement aurait pu s'en désintéresser si la question religieuse ainsi soulevée, n'avait pas été une cause d'agitation pour le peuple et pour plusieurs un prétexte sous lequel se cachait une opposition politique.

Léon dut subir un procès; il fut d'abord déposé et, cela n'ayant pas suffi pour le calmer, il fut envoyé en exil. Il n'en revint que lorsque, les circonstances ayant supprimé l'occasion du conflit, une réconciliation avec l'empereur fut possible.

JEAN L'OXITE, *Discours* = Τοῦ Μακαριωτάτου Πατριάρχου Ἰωάννου Ε' Ὀξείτου, Λόγος πρὸς τὸν Βασιλέα κύριον Ἀλέξιον, ed. A. LAVRIOTES dans Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια t. XX, pag. 354-358, 362 s.

JEAN L'OXITE, *Conseil* = Τοῦ Μακαρ. Πατριάρχου Ἰωάννου Ε' Ὀξείτου, Συμβουλὴ πρὸς Βασιλεῖς, ed. A. LAVRIOTES, ibid. t. XX, pag. 364 s.

LAURENT, *Chronologie* = LAURENT V., *Chronologie des Patriarches de Constantinople de 996 à 1111* dans *Echos d'Or.* 35 (1936), pag. 67-81.

LÉON DE CHALCÉDOINE, *Lettres* = LÉON, *Métropolite de Chalcédoine, Lettres,* ed. ALEXANDRE LAVRIOTES dans Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια t. XX (1900), pag. 403-407, 414-416, 445-446.

MOUZALON, *Vers apologétiques* = Δοανίδου Σοφία, Ἡ παραίτησις Νικολάου τοῦ Μουζάλωνος ἀπὸ τῆς Ἀρχιεπισκοπῆς Κύπρου. Ἀνέκδοτον ἀπολογιτηκὸν ποίημα dans Ἑλληνικά t. VII, pag. 109-150.

NICOLAS, *Lettre* = NICOLAS D'ANDRINOPLE, *Lettre à Léon de Chalcédoine,* ed. ALEXANDRE LAVRIOTES dans Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια t. XX (1900), pag. 413.

OECONOMOS, *La vie religieuse* = OECONOMOS LYSIMAQUE, *La vie religieuse dans l'Empire Byzantin au temps des Comnènes et des Anges,* Paris 1918.

OSTROGORSKY, *Bilderstreit* = OSTROGORSKY G., *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites,* Breslau 1929.

OUSPENSKIJ, *Synodicon* = OUSPENSKIJ F. I., *Synodicon pour le premier Dimanche de Carême,* Odessa 1893 (en russe).

PAPADOPOULOS, *Jean V l'Oxite* = PAPADOPOULOS CHRYS., *Le Patriarche d'Antioche Jean V l'Oxite* dans Ἐπετηρὶς Ἑταιρίας Βυζαντινῶν Σπουδῶν t. XII (1936), pag. 361-388.

TAFEL, *Supplementa* = TAFEL G. L. F., *Supplementa Historiae Ecclesiasticae Graecorum saec. XI et XII.* Tübingen Programm, 1832.

Comme on le voit, les éléments qui interviennent dans le cas de Léon de Chalcédoine sont multiples. D'abord l'aspect historique: contre tout droit, l'empereur s'est emparé des biens de l'Eglise et surtout des icones et des vases sacrés. De ce fait concret jaillit la controverse théologique: Léon prétend que la confiscation et la fusion des icones pour en frapper de la monnaie est de l'iconoclasme et avance à l'appui de sa thèse, une théorie sur les images, théorie qui soulèvera des discussions et finira par être rejetée comme fausse. A la question religieuse s'ajoute enfin l'arrière fond politique, du fait que Léon est soutenu par des personnages haut placés, ennemis du régime des Comnènes.

La complexité de la question justifie une étude, d'autant plus que le seul exposé que nous en ayons jusqu'ici, celui de F. Chalandon, outre qu'il est incomplet, contient plusieurs inexactitudes concernant les faits eux-mêmes et leur chronologie.

La chronologie d'ailleurs présente ici des difficultés spéciales. En effet, l'opposition de Léon de Chalcédoine s'étend sur les dix premières années du règne d'Alexis I Comnène, et ses différents épisodes ne sont qu'imparfaitement datés. En second lieu, la chronologie générale de ces dix premières années n'est pas bien établie et à notre avis est sujette à révision. Aussi, après avoir donné l'exposé des événements qui regardent Léon, nous consacrerons une étude spéciale à la chronologie des années 1081 à 1095.

Dans un prochain article nous comptons prendre en considération les doctrines émises par Léon de Chalcédoine et par ses adversaires au sujet des images.

I. – Le procès. Ses causes et ses circonstances

Le 18 octobre 1081, Alexis subissait devant Durazzo une défaite qui aurait pu entraîner pour l'empire les plus fâcheuses conséquences. L'armée byzantine, peu nombreuse et encore moins exercée (1), avait subi de graves pertes et se trouvait maintenant en déroute. Tout, jusqu'à la tente impériale avait été perdu dans la bataille, et c'est à grand peine que l'em-

(1) Anne Comnène, IV, 7; I, 148-150.

pereur était parvenu à échapper aux mains de ses ennemis. Bodin avait montré par sa conduite le peu de confiance qu'on pouvait avoir dans les alliés. A Durazzo les colons vénitiens et amalfitains venaient de livrer la ville à Robert Guiscard.

Dans la situation critique où il se trouvait, Alexis ne perdit point courage. Avec une ténacité et une promptitude remarquables, il songea à se refaire une armée. Après un bref repos à Ochrida, il poursuivit sa route vers Déabolis où il essaya de rallier quelques fuyards. Ne pouvant les rejoindre tous, il leur envoya des messagers, leur indiquant Salonique comme centre de ralliement.

L'expérience avait montré que les troupes étaient insuffisantes et mal préparées à soutenir le choc des Normands. Aussi fallait-il les exercer et les appuyer par des troupes auxiliaires (mercenaires ou alliées). Mais tout cela ne pouvait se faire sans des sommes considérables. Or, le trésor de l'Etat, vu les dilapidations commises sous les gouvernements précédents, était absolument vide (1). Alexis s'adressa à sa mère, Anne Dalassène, et à son frère Isaac, auquels il avait confié le gouvernement de la capitale, demandant des secours pécuniaires. Ceux-ci ayant réuni tout l'or et tout l'argent dont ils disposaient de par leur fortune personnelle, en ayant aussi demandé à leurs partisans, en envoyèrent une partie aux alliés et le reste à l'empereur. Mais cela ne suffisait pas: ce dernier insistait pour avoir davantage. Ne trouvant guère moyen de se procurer immédiatement de l'argent, Anne Dalassène et Isaac songèrent aux trésors des églises. Ex-voto, vases sacrés, icones gravées sur des plaques d'or et d'argent, tout cela existait en quantité dans les différentes églises et les sanctuaires de Constantinople et de tout l'empire. Plusieurs de ces objets précieux ne servaient guère à l'usage courant du culte, et selon l'avis d'Anne Comnène, n'étaient qu'une occasion favorable à des vols sacrilèges (2). Anne Dalassène et Isaac voulurent en profiter, et, pour justifier leur mainmise ils en appelèrent à une novelle de Justi-

(1) Anne Comnène, V, 1; I, 156_{3-8}.
(2) Ibid. V, 2; I, 157.

nien ([1]) qui permettait l'aliénation des vases sacrés pour le rachat des captifs.

Restait à obtenir le consentement des autorités ecclésiastiques. Isaac, ayant réuni le synode ainsi que les autres autorités religieuses de Byzance, exposa les raisons qui le forçaient à demander aux églises de livrer à l'Etat, du moins en partie, leur trésor pour la reconstitution de l'armée. La plupart des personnes présentes semblaient disposées à céder, quand Métaxas, s'étant levé, opposa de sérieuses objections, s'en prenant en même temps à la personne du Sébastocrator. Toutefois il n'obtint pas de résultat et le consentement du synode fut accordé ([2]). On en usa largement, d'autant plus que les besoins à couvrir étaient considérables. Eglises et monastères furent dépouillés de leurs richesses ([3]) et, vu la situation critique dans laquelle se trouva l'empire dans les premières années du règne d'Alexis, cette œuvre de spoliation fut accomplie à plusieurs reprises.

Dans sa novelle de 1082 où il défend toute mainmise sur les biens des églises, Alexis se reconnaît coupable d'une première et vaste spoliation ([4]). Anne Comnène nous apprend aussi qu'Isaac, lors de la guerre normande, s'efforça de se procurer de l'argent de tous les côtés ([5]). Quand, après les Normands, le danger petchénègue vint menacer l'empire, on recourut de nouveau aux mêmes moyens qu'en 1081-1082 ([6]). Jean V l'Oxite, patriarche d'Antioche (1089-1100) dans un discours du mois de février-mars 1091 ([7]) parle aussi de vastes spoliations voire même de pillage des églises se renouvelant à plusieurs reprises ([8]). Il semble pourtant qu'après 1091 on ait renoncé à ces confiscations qui n'allaient pas sans inconvénients pour le gouvernement. Malgré cela, dans les vers

([1]) Léon de Chalcédoine, *Lettres*, p. 405, col. *a*, ligne 27-25. Il s'agit probablement de la Nov. VII, chap. 8, qui permet la vente, fusion, aliénation des vases sacrés, pour le rachat des captifs.

([2]) Anne Comnène, V, 2; I, 157-158.

([3]) Léon de Chalcédoine, *Lettres*, p. 403.

([4]) Migne, *P. G.* 127, 924; Zachariae, *Ius.* III, 356.

([5]) Anne Comnène V, 2; I, 158_{24-28}.

([6]) Anne Comnène, V, 2; I, 159_{2-5}. Jean l'Oxite, *Discours*, p. 357-358.

([7]) Grumel, *Les Patriarches*, p. 292-293.

([8]) Jean l'Oxite, *Discours*, p. 356-357.

composés pour justifier sa démission, donc après 1100, Nicolas Muzalon parle de vases sacrés, d'ex-voto, de reliquaires dont on prive les églises (1).

Il semble donc que le système imaginé par Anne Dalassène et Isaac ait été appliqué surtout à deux reprises: lors de la guerre normande et lors du danger petchénègue, mais pas exclusivement. Pendant les dix premières années de 1081 à 1091, chaque fois que les conditions de l'Etat devenaient difficiles, que ce fût à cause des Petchénègues ou pour donner aux îles les secours nécessaires, on ne manqua pas de recourir à cet expédient, qui, avec les confiscations des biens privés, imposées en punition de crimes de lèse-majesté, constituait une ressource extraordinaire.

Ce n'était pas la première fois dans l'histoire byzantine, que l'Etat s'appropriait les biens de l'Eglise. Sans recourir au cas du patriarche Serge qui avait spontanément remis à l'empereur Héraclius les trésors de l'Eglise pour l'aider à continuer la guerre contre les Perses (2), le Sébastocrator pouvait en appeler à des traditions de famille. Quelques années plus tôt, son oncle Isaac I Comnène (8 juin 1057-décembre 1059) pour remettre en état les finances et pourvoir aux besoins de l'armée, avait confisqué entre autres, les biens immobiliers et peut-être aussi les capitaux de plusieurs monastères. Un pareil geste n'avait pas eu alors, du moins immédiatement, de graves conséquences. Les plus sévères s'étaient contentés de le qualifier de sacrilège, tandis que d'autres n'y avaient vu qu'une mesure providentielle contre l'avarice des moines et leurs vexations aux dépens de leurs voisins (3). Ce précédent aura peut être encouragé le Sébastocrator qui crut pouvoir faire quelque chose d'analogue sans rencontrer trop de résistance. Mais les circonstances ne favorisaient pas ses desseins.

Les Comnènes n'étaient au pouvoir que depuis quelques mois et les masses étaient loin de les considérer comme détenteurs légitimes du trône (4). De plus, à leur avènement,

(1) Mouzalon, *Vers apologétiques*, p. 130, vers 668-678.

(2) Ostrogorsky G., *Geschichte des byzantinischen Staates*, München 1940, p. 59.

(3) Michel Attaliates, ed. Bonn. p. 60-62.

(4) Anne Comnène, V, 2; I, 159_{15-16}.

Constantinople avait dû subir un pillage en règle et le mécontentement qui s'était alors élevé n'avait pu s'apaiser de si tôt (1). Quant aux mesures ordonnées par le Sébastocrator, elles étaient des plus odieuses: il s'agissait de jeter au creuset des images que le peuple vénérait, des ex-voto qui témoignaient de sa reconnaissance et appuyaient sa confiance envers les saints. Au point de vue psychologique c'était bien plus grave que de priver les moines de quelques unes de leurs vastes propriétés. De plus, le peuple se sentait touché dans sa foi, car voyant briser ou emporter des images, il ne lui était guère facile de comprendre que cela ne fût pas de l'iconoclasme.

Pourtant, si le Sébastocrator devait tenir compte du peuple, du moins pouvait-il compter sur la soumission de celui qui par sa charge, pouvait être un auxiliaire précieux ou bien le plus dangereux des adversaires: le patriarche. C'est de lui avant tout, qu'il dépendait de livrer la plupart des objets précieux qu'on désirait et d'encourager par son consentement et par son exemple les autres à en faire de même. Par contre, une courageuse résistance de sa part pouvait créer de sérieux embarras.

Depuis quelques mois le trône patriarcal était occupé par Eustrate Garidas (2). C'était une créature d'Anne Dalassène (3) qui ayant eu à expérimenter ce que pouvait la résistance d'un patriarche courageux (4), ne voulait plus d'ennuis de ce côté là. Aussi avait-elle choisi un personnage insignifiant, sans instruction, sans pratique des affaires (5) qui, dans les différents événements auxquels il fut mêlé, se montra incapable de toute initiative. Il fut bientôt en butte à toute sorte d'accusations ou de calomnies (6) et finit par s'apercevoir lui-même de son incapacité. Trois années (7) ne s'étaient pas encore

(1) Ibid. III, 5; I. 105-107. Dix ans plus tard, Jean l'Oxite s'en souviendra encore pour le reprocher à l'Empereur. JEAN L'OXITE, *Discours*, p. 356, col. *b*, ligne 16-18.

(2) ANNE COMNÈNE III, 4; I, 104_{3-11}.

(3) Ibid. III, 2; I, 99_{11-31}.

(4) Ibid.

(5 ZONARAS, *Ep. Hist.*, ed. DINDORFII L., vol. IV, p. 237_{18-23}.

(6) *Décret d'Alexis Comnène*, p. 116.

(7) ZONARAS, *Ep. Hist.* ed. DINDORF. IV. 237_{23-26}.

écoulées depuis son avènement, qu'il quittait spontanément le patriarcat. Anne Comnène ne lui attribue aucun rôle personnel dans l'affaire de la confiscation des biens ecclésiastiques. D'après le décret de déposition de Léon, métropolite de Chalcédoine, une enquête ordonnée par l'empereur et faite par quelques membres du clergé de Sainte-Sophie, prouva la rectitude de son administration (1). Par contre, c'est à lui que Léon de Chalcédoine s'en prend l'accusant d'avoir destiné à des usages profanes des biens de l'Eglise (2). Probablement en cette circonstance n'eut-il aucune initiative vu qu'une partie du synode donna son approbation aux volontés du Sébastocrator et le patriarche laissa faire. Mais en tant que chef du synode, il était le premier responsable et c'est ce qui explique les accusations de Léon, la justification d'Alexis ainsi que le silence d'Anne Comnène.

A défaut du patriarche, les intérets de l'Eglise furent défendus par Léon de Chalcédoine. Ce personnage apparaît pour la première fois parmi les membres du synode qui le 21 mars 1082 dut juger le cas de Jean Italos (3). Outre son siège de métropolite de Chalcédoine, il est à Constantinople même, titulaire de l'église de S. Euphémie. Il a un clergé propre avec paroissiens et jouit d'une certaine indépendance vis-à-vis du patriarche (4).

Nos sources reconnaissent unanimement la réputation de sainteté dont jouissait Léon de Chalcédoine et cela non seulement auprès du bas peuple (5), mais aussi auprès de personnages tels que Georges Paléologue et Anne Comnène qui va jusqu'à lui attribuer des miracles (6). L'Empereur lui-même ne procède qu'à regret contre lui à cause de l'estime qu'il lui porte.

Les persécutions qu'il subira de la part du gouvernement, ne feront qu'augmenter la vénération du peuple qui le regar-

(1) *Décret d'Alexis Comnène*, p. 116.

(2) Léon de Chalcédoine, *Lettres*, p. 404, col. *a*, ligne 6-7.

(3) *Actes du procès d'Italos* dans *Isv. Russk. Archeol. Inst. v. K/ple*, t. II (1897), p. 35 (en russe).

(4) *Décret d'Alexis Comnène*, p. 122.

(5) Eustrate, *Dialogue*, p. 129.

(6) Anne Comnène VII, 4; I, 240_{21-23}.

dera comme un confesseur persécuté par amour pour la justice (¹).

Dans sa correspondance Léon nous apparaît comme un homme très zélé et de droites intentions. Il est plein de crainte de Dieu, pénétré de respect pour tout ce qui se rapporte au culte divin. Son attachement à l'orthodoxie (c. a. d. à l'Eglise, à la tradition, à l'enseignement des pères, aux images) est hors de doute. Son courage et sa patience dans les difficultés et les souffrances qu'il dut subir, donnent raison à Anne Comnène qui lui attribue une âme courageuse et des sentiments dignes d'un évêque (²).

Malheureusement ces qualités étaient unies à de graves défauts. Sa science tout d'abord, n'égalait pas sa vertu. Il n'avait guère de formation littéraire, ce qui rend son langage obscur et inexact (³). Quant aux canons de l'Eglise, ses connaissances étaient, du moins d'après Anne Comnène, très déficientes (⁴). Son zèle manquait de discrétion et l'austérité de sa vie le portait trop facilement à la rudesse et au manque d'égards. Dans son attachement à la foi, l'étroitesse d'esprit a sa part; aussi, le voyons nous porté à l'obstination et au fanatisme.

Quant à son langage il n'est certes pas flatteur pour ses adversaires qu'il traite de juifs, de païens, de voleurs. Pourtant vu les qualificatifs dont on se gratifiait couramment à Byzance dans de pareilles discussions, et le fait que Léon, du moins dans sa correspondance, ne s'adresse pas à des personnes déterminées, le style de ses lettres pourrait passer. Ainsi, par exemple, le ton de sa lettre à l'empereur est ferme, mais respectueux et dans le décret qui ordonne sa déposition, s'il est accusé d'avoir importuné l'empereur, on ne lui reproche pas son langage.

Mais la douceur qu'Anne attribue à son père Alexis, n'était pas une vertu du Sébastocrator. « Il ne savait pas modérer sa colère, nous dit Anne Comnène, et il s'emportait

(¹) *Récit d'un songe*, ed. LAVRIOTES A. dans Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια de Constantinople, t. XX (1900), p. 365.

(²) ANNE COMNÈNE VII, 4; I, 240_{16-17}.

(³) Ibid. V, 2; I, 158_{15}, 159_{12-14}. TAFEL, *Supplementa*, p. 6.

(⁴) ANNE COMNÈNE, VII, 4; I, 240_{19}.

pour un simple mot » ([1]). On comprend dès lors que les invectives de Léon aient excité sa colère. Encore Isaac aurait-il pu ne pas relever les expressions violentes du métropolite, mais celui-ci donna trop de publicité à ses actes. L'insistance dans les reproches fut trop grande, et, ce qui les rendit encore moins supportables pour le Sébastocrator, ce fut l'opposition tenace qu'elles entrenaient sur le terrain politique.

Comme on le voit, les qualités de Léon ainsi que ses défauts, et les circonstances du moment, expliquent sa conduite et les embarras qu'il put causer au gouvernement. Par son langage franc et courageux jusqu'à l'audace, par la renommée de sainteté austère dont il jouissait, il rallia à sa cause les gens pieux, indignés de voir piller les églises et jeter au creuset les images qu'ils avaient vénérées jusque là. L'aspect religieux de la cause qu'il défendait lui procura l'appui de nombreux adversaires du régime, heureux de pouvoir causer des ennuis au gouvernement, peut-être de dissimuler derrière un mouvement de caractère religieux, leurs intrigues politiques.

Telles étaient les circonstances au moment où, vers la fin de l'année 1081 et le début de 1082 ([2]), Anne Dalassène et Isaac commencèrent à enlever aux églises l'or et l'argent de leurs trésors. La résistance se manifesta tout de suite et violemment. Quand on vint prendre les plaques d'or qui recouvraient les portes de l'église de la Chalcopratia sur lesquelles étaient gravées les douze grandes fêtes du Seigneur ([3]), Léon provoqua certainement par son langage, peut-être aussi par des actes, des scènes violentes ([4]). Ce ne fut là d'ailleurs qu'un premier épisode car il profita de chaque occasion pour continuer son opposition ([5]).

([1]) Ibid. VIII, 8; II, 22_{10-12}.

([2]) Alexis fut en campagne en mai 1082. A cette époque il devait avoir déjà armé ses troupes et fourni de l'argent à ses alliés. Il est donc probable que l'argent a été enlevé aux églises en décembre 1081, janvier et février 1082, et que l'opération continua durant les mois suivants. Anne Comnène V, 2; I, 158_{24-27}.

([3]) Tafel, *Supplementa*, p. 6.

([4]) Anne Comnène V, 2; I, 158_{17-28}.

([5]) Ibid. V, 2; I, 158_{21-23}.

Malgré cela aucune mesure ne semble avoir été prise contre le métropolite. En effet, le 21 mars 1082 ainsi que le 2 avril de la même année nous trouvons Léon siégeant de plein droit parmi les membres du synode qui juge le cas de Jean Italos (1). Au cours du mois de mai 1082, Alexis quitta Constantinople pour marcher contre Robert Guiscard, et pendant son absence la conduite de Léon devint plus insolente, tandis que le mécontentement populaire croissait de plus en plus.

Bientôt arrivèrent les nouvelles de la double défaite subie par Alexis à Janina et devant Arta (2). Pour l'opinion publique, ces deux défaites étaient manifestement une punition divine pour les appropriations sacrilèges commises par le Basileus (3).

Alexis lui-même était un homme religieux (4), et, sous le coup de la défaite, il ne lui fut pas difficile de partager sur ce point l'opinion publique. Aussi à son retour à Constantinople, vers la fin de juillet, pour calmer ses remords aussi bien que pour apaiser les esprits et désarmer l'opposition, malgré l'extrême besoin d'argent pour refaire son armée, il se vit forcé à faire publiquement amende honorable. Ce n'était pas la première fois qu'il recourait à ce moyen. Un an plus tôt, lors du pillage commis par ses troupes à leur entrée dans Constantinople, pour obtenir le pardon de Dieu autant que celui du peuple, il s'était fait imposer une pénitence par le synode. Cette fois-ci, il publia en août 1082, une novelle dans laquelle, après avoir reconnu ses torts, il renonçait pour lui-même et pour ses successeurs, quels que fussent les besoins, à toucher désormais, aux objets du culte, et appelait

(1) *Actes du procès d'Italos* dans *Isv. Russk. Archeol. Inst. v. K/ple*, t. II (1897), p. 35, 62 (en russe).

(2) Chalandon, *Essai*, p. 87, note 2.

(3) Zachariae a Ling., *Ius Graeco-Romanum*, III, p. 357.

(4) Quelques indications données par l'Alexiade suffisent pour nous convaincre de la piété personnelle d'Alexis, du moins dans le sens large de ce mot. Ainsi la pénitence qu'il fit pour le sac de Constantinople (Anne Comnène III, 5; I, 106-107), la prière de l'armée byzantine et de son chef à la veille de la bataille de Lébouniom (Anne Comnène VIII, 5; II, 13_{17-28}), ses actions de grâces à Dieu et à sa très Sainte Mère après la victoire sur les Turcs (Anne Comnène XIV, 7; II, 255_{8-10}).

sur les transgresseurs les malédictions du Ciel. Il promettait en même temps aux églises, la restitution entière de ce qui leur avait été enlevé, dès que les circonstances politiques le lui permettraient (1).

Mais si le Basileus croyait avoir donné par sa novelle pleine satisfaction, même aux plus exigeants, il se trompait. Bientôt Léon de Chalcédoine se présenta pour exiger pleine réparation et menaça des pires malheurs dans le cas où il ne serait pas écouté. On devait d'après lui se mettre à la recherche des images qui avaient été enlevées aux églises et empêcher qu'elles ne fussent brisées ou fondues, car c'était un grand sacrilège que de laisser briser des images sur lesquelles se trouvaient reproduits les traits du Christ et de la Vierge (2).

En même temps, Léon accusait le Patriarche Eustrate Garidas de s'être approprié certains ex-voto et de les avoir employés à des buts profanes (3). Pourtant cette accusation n'avait pas lieu par écrit, ni selon la forme officielle. Malgré les instances de l'empereur, Léon ne voulut jamais se constituer en accusateur, ni suivre la procédure d'un procès public (4). Il prétendait qu'on pouvait passer par-dessus les formalités (5) vu qu'il s'agissait de choses divines. Ces premières instances de Léon durent avoir lieu pendant l'automne ou l'hiver de 1082-1083. Elles restèrent pour lors sans résultat.

Très tôt au début de l'année 1083, peut-être déjà en février (6), Alexis quitta Constantinople pour marcher contre Bohémond qui assiégeait Larissa. Il ne regagna la capitale

(1) Zachariae a Ling., *Ius Graeco Romanum* III, p. 355-358.

(2) *Décret d'Alexis Comnène*, p. 114. Cette exigence est une conséquence que Léon tirait de sa théorie sur les images. Puisque les traits du Christ, gravés sur l'image sont identiquement, au moins pour la forme, les traits du Christ, il s'ensuivait d'après lui, que briser l'image c'était briser la forme même du Christ.

(3) *Décret d'Alexis Comnène*, p. 118, ligne 8-17.

(4) Ibid., p. 118-119, 115.

(5) Ibid., p. 115, ligne 32-34.

(6) La libération de Larissa est du mois d'avril. (D'après Anne le siège commença le 3 nov. 1082 et dura six mois). Depuis le départ d'Alexis de Constantinople, jusqu'à la délivrance de Larissa, on peut compter deux ou trois mois.

qu'après la prise de Castoria, le vendredi 1er décembre 1083 (1). A son retour, Léon revint à la charge. Il renouvela ses accusations contre le patriarche tandis que de son côté l'empereur insista pour que ces accusations fussent appuyées par des témoins et pour que l'on suivit dans toute l'affaire la procédure judiciaire (2).

C'est à cette époque que nous voudrions rapporter, à cause de son contenu, la lettre de Léon à l'empereur, publiée dans 'Εκκλησιαστικὴ 'Αλήθεια t. XX (1900), p. 403. Léon y expose les torts qui ont été faits à l'Eglise, il cite des témoins, invoque le jugement de Dieu, et menace de ses châtiments, si le Basileus n'ordonne pas la déposition du patriarche.

Il faut croire qu'Alexis voulut donner une satisfaction au métropolite et provoquer aussi un verdict soi-disant impartial qu'il pourrait lui opposer. Il ordonna une enquête sur l'administration du Patriarche. Celui-ci d'ailleurs, ayant appris les accusations dont il était l'objet se montra prêt à rendre compte de ses actes (3). Les premiers dignitaires de Sainte-Sophie, assistés du métropolite d'Euchaïta, Basile, examinèrent les documents se rapportant au trésor de l'église (4).

Le résultat de cette enquête est formulé dans le « séméioma » ou décret impérial en ces termes: « Le patriarche n'avait retenu pour lui-même aucun objet sacré; il n'avait posé que quelques actes d'administration et pris certaines mesures qui lui semblaient bonnes et convenables selon ce que d'autres patriarches avaient fait avant lui, sans avoir reçu pour cela jusqu'à ce jour aucun blâme » (5). Il est à remarquer que cet exposé ne nie pas à proprement parler ce que Léon affirmait. L'accusation portée contre Eustrate ne lui reprochait pas de s'être approprié des objets sacrés pour lui même, mais de les avoir destinés à un usage arbitraire comme dit le « séméioma » (6), c'est-à-dire de les avoir remis au gouvernement. Aussi la

(1) Anne Comnène, VI, 8; I, 202_{25-28}.
(2) *Décret d'Alexis Comnène*, p. 115.
(3) Ibid., p. 116.
(4) Ibid.
(5) *Décret d'Alexis Comnène*, p. 116.
(6) Ibid., p. 118, ligne 14 et la note à page 310, § 12.

commission d'enquête reconnut-elle, quoique avec des expressions vagues (οἰκονομίας τινάς), qu'Eustrate avait aliéné certains biens, mais essayait de justifier ces dispositions par l'exemple d'autres patriarches.

Léon fut-il, du moins pour le moment, satisfait de ce résultat? Il est difficile de le dire. En tout cas la démission spontanée ([1]) ou le renvoi ([2]) d'Eustrate ne tardèrent pas et cela dut suffire à le calmer. En septembre 1084 ([3]), au moment où Alexis quittait Constantinople pour marcher contre Robert Guiscard, qui avec de nouvelles forces, venait de débarquer à Avlona et à Butrinto, Nicolas Kirdiniatis Grammaticos, successeur d'Eustrate, occupait le trône patriarcal et tout était en paix dans l'Eglise ([4]).

Mais bientôt Léon recommença son opposition ([5]). L'occasion lui en fut donnée par le fait, que durant la célébration des saints offices on mentionnait dans les dyptiques le nom de l'ex-patriarche Eustrate ([6]). Léon s'y opposa prétendant qu'Eustrate avait été un sacrilège et un impie (ἱερόσυλος καὶ ἀσεβής) ([7]). Mais ses raisons n'ayant pas été reconnues par le synode, il refusa de concélébrer avec le patriarche. Un schisme venait ainsi à se créer dans l'Eglise, car il faut croire que, cette fois-ci encore, Léon n'était pas seul à agir ainsi.

Lors de ses retours à Constantinople, chaque fois que la guerre lui en donnait la possibilité, l'empereur essaya, mais en vain, de rétablir l'union ([8]). Ce ne fut qu'après la liquidation de la guerre normande (été 1085) qu'il put s'occuper sérieusement de l'affaire ([9]). soit qu'il n'en eût pas eu jusque là le loisir, soit qu'il ne se sentît pas assez fort pour prendre

([1]) Anne Comnène X, 2; II, 60_{31-32}. *Décret d'Alexis Comnène*, p. 116.

([2]) Zonaras, *Ep. Hist.* ed. Dindorf. IV, p. 237_{24-26}.

([3]) Nous sommes certainement en l'année 1084, car Eustrate a déjà donné sa démission et Nicolas est déjà installé. Il s'agit aussi du mois de septembre, lorsque Robert Guiscard et son fils débarquent à Avlona et à Butrinto (Chalandon, *Essai*, p. 91-92), car les sources ne mentionnent aucune campagne militaire au printemps.

([4]) *Décret d'Alexis Comnène*, p. 117, ligne 1-8.

([5]) Ibid., p. 117, ligne 14-18.

([6]) Ibid., p. 118, ligne 8.

([7]) Ibid., p. 120, ligne 14.

([8]) Ibid., p. 117, ligne 18-27.

([9]) Ibid., p. 117-118.

contre l'opposition des mesures énergiques. Vers la fin d'octobre 1085 (1), Alexis convoqua Léon et lui fit exposer ses griefs contre le patriarche et contre le synode (2). Aux accusation de Léon concernant le patriarche, il opposa le résultat de l'enquête faite par les dignitaires de l'Eglise. Mais voyant que Léon ne se laissait pas convaincre, il lui proposa de suivre la procédure normale (3). Il fallait pour cela se constituer accusateur du patriarche et apporter la preuve de ses accusations, ou du moins publier le nom de ceux qui l'avaient renseigné (4).

Le métropolite n'accepta pas cette solution, ne voulant pas divulguer le nom de ceux qui l'avaient informé D'autre part, il ne voulut pas non plus se réconcilier avec le synode, apportant comme raison le fait qu'il était en conscience sûr de la culpabilité de l'ex-patriarche Eustrate (5).

Contre ce dernier argument l'empereur essaya d'opposer les canons (6) qui considèrent comme nul le témoignage d'un seul, même si c'est un évêque et si, se basant sur le témoignage de sa consciene, il refuse de concélébrer avec l'inculpé. Mais Léon ne céda pas. En effet, disait-il, recommencer à concélébrer avec ceux qui faisaient mémoire d'Eustrate ce serait reconnaître que ses premières accusations contre le patriarche n'étaient que des calomnies. L'empereur répondit que personne ne pouvait l'accuser d'être un calomniateur puisqu'il n'avait pas porté d'accusation par écrit et ne s'était pas constitué comme accusateur (7). Il réunit même plusieurs autres personnages de grande autorité et essaya de convaincre Léon.

(1) Le premier « sémeioma » est daté du 30 Novembre. D'autre part l'empereur dit que de suite après son retour il s'occupa de l'affaire de Lèon, ce qui doit s'entendre avec une certaine largeur. Après la mort de Robert arrivée le 17 juillet, la liquidation de l'armée normande et la prise de Durazzo durent retenir l'empereur dans les Balkans encore pendant quelque temps. On peut donc placer son retour dans la seconde moitié d'octobre 1085.

(2) *Décret d'Alexis Comnène*, p. 118.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

(5) Ibid., p. 118, ligne 29-31.

(6) Conc. Carthage, c. 131. Rhalli et Potli, III, 603. *Décret d'Alexis Comnène*, p. 123.

(7) *Décret d'Alexis Comnène*, p. 119.

Tout fut vain. On était au 30 novembre 1085 ([1]). Un premier « séméioma » fut alors rédigé, dans lequel l'empereur exposait les pourparlers qu'il avait eus jusqu'ici avec Léon. Il convoqua en même temps le patriarche et le synode pour traiter devant eux le cas du métropolite ([2]).

Ce dernier fut sommé d'exposer en public ses griefs contre Eustrate ainsi que les raisons de son schisme. Il en résulta une discussion dans laquelle, d'après le « sémeioma », Léon aurait exigé qu'on effaçât des dyptiques le nom de tous les patriarches ([3]). Cette prétention du métropolite est difficile à expliquer. Ce qui paraît plus probable, c'est que le synode, comme l'avait déjà fait la commission d'enquête, aura voulu justifier les actes posés par Eustrate, par l'exemple d'autres patriarches qui en avaient agi de même, et que l'on commémorait pourtant dans les dyptiques. Là-dessus, Léon, conséquent avec lui-même, aurait répondu que si les autres patriarches avaient agi comme Eustrate, on devait les rayer eux aussi des dyptiques.

Quant à Eustrate, Léon l'aurait accusé non seulement de sacrilège (ἱεροσυλία) mais aussi d'impiété (ἀσέβεια) ([4]). Cette seconde accusation portée contre la mémoire du patriarche était une conséquence logique que Léon tirait de sa théorie sur les images. Elle fut relevée par l'empereur qui, cette fois-ci se contenta de faire remarquer que les canons de l'Eglise considèrent l'aliénation illégale des vases sacrés comme un sacrilège, mais non pas comme une impiété ([5]).

Le Basileus ainsi que les autres membres du synode, essayèrent par toute sorte d'arguments légaux et canoniques de convaincre Léon. Tout fut inutile. Finalement on conclut le débat en mettant Léon devant l'alternative de se réconcilier avec le patriarche et le synode ou d'apporter la preuve de ses accusations selon la procédure canonique. Autrement il encourrait les peines prévues par les canons. Ce qui avait été

([1]) Ibid., p. 119, ligne 31.

([2]) Ibid., p. 120.

([3]) Ibid., p. 120, ligne 10-12.

([4]) Ibid., p. 120, ligne 13-19. Le mot « ἀσέβεια » indique une offense non seulement à une chose consacrée à Dieu (« ἱεροσυλία »), mais à la Divinité elle même.

([5]) *Décret d'Alexis Comnène*, p. 120, ligne 15-19.

fait jusque là, fut exposé dans un « sémeiona », daté du 2 décembre (1085) [1].

Léon demanda quelques jours pour réfléchir. Après quoi il accepta de se réconcilier avec le synode. Il aurait ignoré, disait-il, l'enquête que le Basileus avait ordonnée ainsi que l'abjuration de toutes les hérésies faites par le patriarche Eustrate [2]. En même temps il disait avoir été rassuré par des ecclésiastiques faisant autorité. Aussi revenait-il à l'unité de l'Eglise pourvu que l'on apportât quelques corrections au « sémeioma » rédigé au début du patriarcat de Nicétas (766-770) [3].

La paix semblait ainsi rétablie, mais ce ne fut que pour quelques jours. Bientôt Léon recommença son opposition. Le Basileus voulant lui laisser une dernière possibilité de repentir et de réconciliation, convoqua, au cours du mois de janvier 1086 le synode ainsi que quelques membres du sénat [4]. Il demanda à Léon s'il était disposé à se réconcilier avec l'Eglise ou du moins à prouver canoniquement ses accusations contre le patriarche.

Mais Léon objecta qu'il n'était pas obligé de concélébrer avec le patriarche puisqu'il avait à Constantinople une église, celle de la Panevfimos, dépendant de lui exclusivement, avec un clergé et des droits paroissiaux. Mais les membres du synode n'acceptèrent pas cette explication, opposant au métropolite la conduite de ses prédécesseurs et le fait que les raisons apportées par lui au début, pour justifier son éloignement, étaient tout autres [5].

Léon ne céda pas. Tout en ne pouvant pas apporter les preuves de son assertion [6], il se disait sûr qu'Eustrate s'était emparé des biens ecclésiastiques et prétendait que l'enquête n'avait pas donné de résultat sûrs et satisfaisants [7]. En même temps, pour justifier l'accusation d'impiété portée contre Eu-

(1) Ibid., p. 120, 20-27.
(2) Ibid., p. 120.
(3) Ibid., p. 121.
(4) Ibid., p. 122.
(5) Ibid., p. 122-123.
(6) Ibid., p. 123.
(7) Ibid., p. 123, ligne 9-11.

strate, il exposa une théorie toute personnelle sur le culte des images.

Le Basileus se réserva de traiter à part cette dernière question et d'exposer la vraie doctrine à laquelle Léon devrait se soumettre (1). En attendant, les faits dont il devait répondre et sur lesquels il devait être jugé, étaient les suivants:

1° Il avait accusé Eustrate auprès du Basileus sans passer par le tribunal ecclésiastique auquel il devait d'abord se présenter. Il avait transgressé par là, le 11e et 12e canon du Concile d'Antioche (2) qui défendent de recourir à l'empereur sans lettres de recommandation et sans l'avis des évêques de l'éparchie et du métropolite, et punissent de déposition le coupable. De même le 15e et le 104e canon du synode de Carthage qui prévoient des cas analogues (3).

2° Léon n'avait pas voulu accepter l'enquête ordonnée par le Basileus, ni le « sémeioma » qui en exposait les résultats et déclarait Eustrate innocent. Il est donc coupable de sacrilège (4) d'après le principe qui dit: « celui qui s'oppose à un décret impérial est puni come sacrilège ».

On pouvait aussi déclarer Léon coupable de calomnie; étant donné qu'il n'avait pas porté de dénonciation écrite et qu'il ne s'était pas constitué accusateur, il n'est pas calomniateur au sens légal du mot, mais on pouvait le tenir, en réalité pour tel (5).

Les chefs d'accusation ainsi établis dans l'instruction du procès conduite par le Basileus, devaient être résumés dans un « sémeioma synodal » qui pourvoirait au cas de Léon (6). Nous ne possédons pas le texte de ce « sémeioma » synodal, mais par Anne Comnène (7) et Nicetas (8) nous savons que de fait, Léon fut déposé par le synode (9).

(1) Ibid., p. 123 124.
(2) Rhalli et Potli, III, p. 144-146.
(3) Ibid., III, 330 et 552.
(4) *Décret d'Alexis Comnène*, p. 126, ligne 23 29.
(5) *Décret d'Alexis Comnène*, p. 126-127.
(6) Ibid., p. 127, ligne 13-15.
(7) Anne Comnène V, 3; I, 159_{21-25}.
(8) Tafel, *Supplementa*. p. 6_{9-10}.
(9) Pour le détail des faits depuis l'hiver 1082 jusqu'ici, nous avons suivi la relation qu'en donne le « sémeioma » de 1086 qui est notre unique source

Avec le procès et la déposition du métropolite de Chalcédoine une première mesure était prise contre lui. Mais ce ne fut pas sans rencontrer l'opposition de ceux-là mêmes qui avaient siégé comme juges dans le procès.

Quelque temps après le décret impérial de janvier 1086, au patriarche qui invoquait contre Léon le « sémeioma » de déposition (1), Basile métropolite d'Euchaïta qui était ami du Sébastocrator (2) et ne partageait pas les idées de Léon, répondit que le « sémeioma » était loin d'être complet et signé par tous (3). Cela prouve qu'un certain nombre de métropolites ayant assez d'autorité pour résister à l'empereur et au patriarche, ne se laissaient pas convaincre par les arguments canoniques de l'empereur et n'approuvaient pas la déposition de leur collègue. D'ailleurs cette affaire devenait de plus en plus scabreuse.

En effet, quelque temps après (4) la déposition du métropolite de Chalcédoine, probablement pendant les premiers mois de l'année 1086 (5), fut débattue publiquement (6) la ques-

---

détaillée. Il ne faut pourtant pas oublier que c'est une source tendancieuse, qui, tout en n'altérant pas gravement les faits, vise malgré tout à détruire le prestige de Léon. Ainsi nous voyons le Basileus relever le contraste entre la bonne opinion qu'il avait de Léon et la conduite de celui-ci (*Décret d'Alexis Comnène*, p. 115), ainsi que son indignation en voyant Léon refuser de se réconcilier avec le synode pour ne pas paraitre un calomniateur aux yeux du public, chose après tout compréhensible, mais dont l'empereur se montre profondément scandalisé (Ibid., p. 119). De même, dans une pièce judiciaire, l'insinuation malveillante que Léon est un calomniateur, quand on avoue que les preuves légales font défaut (Ibid., p. 126-127) ».

(1) Il s'agit probablement du « sémeioma » synodal dont parle le « sémeioma » de janvier 1086 (*Décret d'Alexis Comnène*, p. 127, ligne 13-14) et qui devait donner cours aux décisions du « sémeioma » impérial.

(2) Nicolas, *Lettre*, p. 413, col. b, ligne 37-38.

(3) Ibid., p. 413, col. b, ligne 1-6.

(4) La lettre de Nicolas d'Andrinople, qui fut écrite pendant la période des débats doctrinaux, se rapportant à ce qui se passa à l'occasion de la déposition dit : « Καὶ ἃ μὲν ἐγένετο πρώην... ἔμαθες ἤδη. νῦν δὲ τὸ κινῆσαν τότε τὸν Εὐχαΐτων πνεῦμα... » Nicolas, *Lettre*, p. 913, col. a, ligne 47 ; col b, ligne 7.

(5) Le « sémeioma » qui est de janvier 1086 relève la théorie de Léon sur les images et promet déjà un « sémeioma » impérial à ce sujet (*Décret d'Alexis Comnène*, p. 123-124).

(6) Eustrate, *Dialogue*, p. 122, « Οἴκαδε καὶ ἐξ ἀνακτόρων » « ἀνέχη μὴ παρῆναι ταῖς κοιναῖς συζητήσεσι ».

tion du culte dû aux images, question que le procès de Léon avait soulevée. Nous avons vu, plus haut, que dans ses pourparlers avec le Basileus, comme dans les séances tenues devant le Synode, Léon avait accusé Eustrate non seulement de sacrilège (ἱεροσυλία), mais aussi d'impiété (ἀσέβεια).

Le métropolite, s'appuyant sur une théorie qui lui était personnelle, prétendait que le fait d'avoir jeté au creuset les saintes icones était non seulement un emploi d'objets consacrés à Dieu que les circonstances plus ou moins graves auraient pu justifier, mais une insulte adressée directement à la divinité (1). Ainsi, par la forme donnée à ses accusations et la théorie sur laquelle il les appuyait, Léon soulevait la question du rapport qui existe entre l'image et son prototype, et par suite la question du culte dû aux icones.

Ces idées, ne parurent nullement orthodoxes à l'empereur. Dans son zèle pour la conservation de la doctrine traditionnelle, et craignant peut-être les conséquences pratiques que le peuple aurait pu tirer d'une pareille théorie, Alexis voulu définir d'autorité le vraie doctrine (2).

En attendant, le public s'était emparé de la question; parmi le clergé aussi bien que parmi le peuple, on disputait avec chaleur sur le culte dû aux images, et, comme il arrive souvent, les motifs personnels avaient leur part dans la discussion (3). Celle-ci d'ailleurs s'embrouillait davantage du fait que l'on confondait la question soulevée par Léon: « Doit-on aux images une adoration? », avec une autre plus générale, mais plus pratique dans ses applications: « Est-il permis, pour des motifs qui ne sont pas irrévérentiels, de détruire une image? ».

Les débats donnèrent lieu à quelques écrits: la lettre de Basile d'Euchaïta au Sébastocrator, celle de Nicolas d'Andrinople à Léon de Chalcédoine et la réponse de celui-ci, à en juger par leur contenu se rapportent à cette époque. De même un recueil de textes compilé par le Sébastocrator pour réfuter les assertions contenues dans la lettre de Léon de Chalcédoine à Nicolas d'Andrinople. Pendant la discussion même

(1) *Décret d'Alexis Comnène*, p. 123.
(2) Ibid., p. 123-124.
(3) Eustrate, *Dialogue*, p. 127-129.

devant le synode, ou peu après, Eustratios, métropolite de Nicée, composa son dialogue sur le culte dû aux images, ainsi qu'une démonstration en forme de syllogismes s'enchaînant les uns aux autres sur le même sujet.

Malgré ces discussions, il ne semble pas qu'alors une décision doctrinale ait été rendue. En effet, au concile des Blachernes de 1091, où Léon de Chalcédoine, après avoir rétracté ses erreurs, se réconcilia avec le Basileus et avec le synode, nous voyons reprendre la question sans faire aucune allusion à une décision précédente, comme si elle avait été laissée jusque là en suspens.

Peut-être les mauvaises nouvelles venues des frontières occidentales furent-elles pour Alexis un sujet de préoccupation bien plus grave. En effet, pendant qu'on se disputait à Byzance sur l'adoration des images, relative ou absolue, au printemps de 1086, les Petchénègues franchissaient le Danube et infligeaient à Pacourianos une défaite sanglante.

L'empereur l'ayant appris, rappela immédiatement Tatikios qui se trouvait en Asie, et, l'ayant bien fourni d'argent, l'envoya contre les Petchénègues. Quelques succès locaux et l'indécision des barbares permirent d'arrêter l'invasion ([1]). Les Petchénègues se retirèrent vers les Balkans. Mais ce fut pour revenir au printemps de l'année 1087 avec Salomon ex-roi de Hongrie et ses partisans qui s'étaient joints à eux. Ils traversèrent de nouveau les défilés du Balkan et arrivèrent jusqu'à Charioupolis sans rencontrer de résistance. Ils voulurent continuer jusqu'à Byzance, mais, battus par Nicolas Mavrocatacalon, ils furent obligés de repasser le Balkan après avoir laissé sur le champ de bataille leurs chefs Tzelgu et Salomon ([2]). Encouragé par ce premier succès, Alexis voulut couper la retraite aux barbares qui essayaient de repasser le Danube, et obtenir sur eux une victoire décisive.

Malgré l'opposition des généraux plus expérimentés la campagne au delà du Balkan fut décidée. La flotte reçut l'ordre de remonter le Danube pour couper la retraite aux Petchénègues, tandis que l'armée, ayant franchi le Balkan par

([1]) CHALANDON, *Essai*, p. 109-110.
([2]) Ibid., p. 112-113.

Pliskova et Vitzina se dirigeait sur Dristra (1). Les Byzantins occupèrent bientôt la ville, mais ne réussirent pas à s'emparer de ses deux citadelles. Aussi pour éviter le risque d'être assaillis des deux côtés dans le cas d'un retour des Petchénègues, Alexis fit camper ses troupes un peu en dehors de la ville. C'est là que, malgré l'avis contraire de ses vieux généraux, Alexis accepta la bataille. Le premier jour de combat n'apporta aucun résultat, mais au second les Petchénègues qui avaient reçu des renforts mirent les Byzantins en pleine déroute (2).

Cette défaite aurait pu marquer la fin de l'empire, car tandis qu'Alexis n'avait plus d'armée, les Petchénègues voyaient se joindre à eux les Polovtzes dont ils avaient invoqué le secours. Mais ce furent précisément ces derniers qui sauvèrent Byzance. Quoique venus trop tard pour le combat, ils exigèrent leur part du butin, ce dont les Petchénègues ne voulurent rien entendre. On en vint aux mains; les Petchénègues battus ne purent profiter de leur victoire sur les Byzantins, tandis que les Polovtzes, manquant de vivres et de fourrage, se retirèrent sans avoir remporté sur leurs ennemis un succès décisif (3).

La situation restait grave malgré tout: il fallait racheter les prisonniers (4) et refaire une armée, ce qui exigeait beaucoup d'argent. Encore une fois les trésors de l'Eglise durent supporter les conséquences des nouvelles nécessités. Anne Comnène nous informe qu'au début de la guerre des Petchénègues, les confiscations des vases sacrés avaient été reprises. Il est peu probable que ce fait se rapporte à l'année 1086, car, après la défaite de Pacourianos, la lutte menée par Tatikios fut plutôt une guérilla et se termina sans bataille décisive, par la retraite des Petchénègues. Il n'y eut donc pas de grandes dépenses à faire, et nous n'avons aucune indication de préparatifs de la part des Byzantins pendant l'hiver. La campagne de 1087, après les premiers progrès des Petchénègues dus à la surprise. débuta par une victoire byzan-

(1) Ibid., p. 114-115.
(2) Ibid., p. 116.
(3) Ibid., p. 117.
(4) Anne Comnène, VII, 4; I, 241_{22-30}.

tine, et ce n'est qu'après Dristra que l'empereur dut se trouver dans de graves difficultés financières. D'autre part, il est peu probable, qu'avant cela, il ait recouru, pour se procurer de l'argent, à un expédient qui portait avec soi de si fâcheuses conséquences.

Anne nous informe que pendant l'automne et l'hiver de 1087 son père, qui s'était établi à Berrhoé (Eski-Zara), reçut de Constantinople de fortes sommes d'argent pour le rachat des captifs [1]. C'était là sûrement de la monnaie frappée avec les métaux précieux confisqués aux églises.

Ces nouvelles vexations soulevèrent comme en 1082 de nouvelles protestations. Léon, déposé depuis deux ans, n'avait rien perdu de son autorité; au contraire il se voyait appuyé par un certain nombre de personnes de condition considérable [2]. Aussi les nouvelles mesures provoquèrent-elles des protestations, qui, au dire d'Anne Comnène, furent bien plus violentes qu'en 1082 [3]. Jusque là Léon s'était contenté de s'en prendre à la mémoire d'Eustrate ou au Sebastocrator; cette fois-ci il s'en prit à l'empereur lui même [4]. Mais celui-ci était à bout de patience.

Par son opposition et les troubles que depuis cinq ans Léon provoquait dans les esprits, il était devenu plus qu'un personnage ennuyeux, un perturbateur de la paix publique. Les théories qu'il avait développées sur le culte des images ne concordaient point avec les idées de l'empereur. En même temps les injures lancées à ses adversaires lors des discussions doctrinales, lui avaient attiré des inimitiés; ainsi Basile d'Euchaïta, qui l'avait pourtant défendu autrefois devant le patriarche, finit par lui en vouloir plus particulièrement [5].

Cette dernière circonstance facilitait à l'empereur une mesure radicale. Vers la fin de 1087 ou les débuts de 1088 Léon fut envoyé en exil à Sozopolis [6]. Cependant tout en recommandant à l'évêque de l'endroit de bien surveiller

(1) Ibid.

(2) Ibid. V, 2; I, 159_{26-27}.

(3) Ibid. V, 2; I, 159_{2-6}.

(4) Ibid. V, 2: I, 159_{4-6}.

(5) Migne *P. G.* 127, 980 A.

(6) Anne Comnène V, 2; I, 159_{29-30}. Nicetas (Tafel, *Supplementa*, p. 7). indique Mesembria, ville relativement proche de Sozopolis.

l'éxilé (1), Alexis pourvut aussi à ce qu'il fut traité avec égards (2). Nous savons même, sans pouvoir en déterminer l'époque, qu'à la suite de nombreuses intercessions l'empereur essaya d'en venir à une réconciliation (3). Par le moyen de Nicolas d'Andrinople, neveu et partisan de Léon de Chalcédoine (4), il offrit à celui-ci la permission de rentrer dans la capitale à condition de se faire moine (5). Il essaya aussi de lui faire abandonner ses opinions sur le culte des images (6). Mais pour cette première fois ce fut sans succès.

Dans ses lettres à Anne Protovestiarissa, et au patriarche Nicolas Grammaticos (qui ne semble pas lui avoir écrit, mais à qui Léon ne tient pas rancune), le métropolite exilé, renouvela sa profession de foi dans ses vieilles opinions. Quant à la condition qu'on mettait à son retour, il demanda ironiquement si on comptait le placer parmi les moines hérétiques ou les moines orthodoxes, puisque dans le décret de déposition on l'avait qualifié de « dissident de la foi orthodoxe, accusateur des chrétiens, ayant les apparences de la piété, mais rénégat en réalité » (7).

Quant aux assurances de l'empereur qui disait avoir pour lui de l'estime et attribuait tout ce qui s'était passé, aux intrigues de personnes mal intentionnées, Léon répondit par des insolences que Nicétas a cru assez caractéristiques pour nous les rapporter. En voici quelques exemples:

« Pilate, ayant reçu de l'eau, se lava les mains devant tout le peuple, disant: Je suis innocent du sang de ce juste; mais après, ayant fait flageller Jésus, il le fit crucifier. Et Hérode écoutait avec plaisir Jean et faisait beaucoup de choses à cause de lui. Mais, le jour où il célébrait son anniversaire, ayant dépêché un bourreau, il le fit décapiter dans sa prison » (8).

(1) Léon de Chalcédoine, *Lettres*, p. 404, col. b, ligne 42-44.
(2) Anne Comnène V, 2; I, 159.
(3) Léon de Chalcédoine, *Lettres*, p. 404, col. a, ligne 42-46. Ibid., p. 405, col. b, ligne 1-7.
(4) Tafel, *Supplementa*, p. 6-7.
(5) Léon de Chalcédoine, *Lettres*, p. 405, col. b, ligne 1-7, 24-25.
(6) Tafel, *Supplementa*, p. 7.
(7) Léon de Chalcédoine, *Lettres*, p. 406, col. a, ligne 4-18.
(8) Tafel, *Supplementa*, p. 7.

C'est tout ce que nous dit Nicétas, qui a tiré ce passage d'une lettre de Léon à son neveu Nicolas d'Andrinople. Dans deux autres lettres de Léon que nous possédons, adressées l'une à Anne la Protovestiarissa, l'autre au patriarche, après les deux comparaisons rapportées presque dans les mêmes termes, Léon continue:

« Et Judas, ayant vu que Jésus avait été condamné, s'étant repenti rapporta les trente deniers aux grands prêtres et aux anciens disant: J'ai péché en trahissant cet homme juste; et s'étant éloigné, il se pendit » (1). Ainsi échouèrent les premiers essais de réconciliation.

En attendant, la guerre avec les Pechénègues suivait son cours. A part quelques succès locaux ou quelque paix de compromis elle fut une série de défaites byzantines.

Au printemps de 1090 les Petchénègues occupent successivement Charioupolis, Aspra, Roussia. Leur marche allant du nord au sud, tendait à séparer la capitale de ses possessions occidentales et à permettre aux Petchénègues de se joindre à Tsachas qui opérait avec la flotte devant les détroits (2); en même temps Abou-l-Kasim sultan de Nicée menaçait Nicomédie (3).

La situation de l'empire devenait de plus en plus mauvaise et les victoires des Grecs lors de la défense de Tchorlou et à Chirovaché n'apportaient pas de sérieuses améliorations. Le 8 mars 1091, fête de Théodore Tiron, par crainte des Petchénégues, la population de Constantinople n'osa sortir des murs de la ville pour se rendre selon la coutume, au sanctuaire du Saint (4).

Dans ces conditions critiques, au cours de février ou de mars, l'empereur convoqua un conseil de personnages en vue, pour avoir leur avis sur la situation (5). Il dut aussi faire des demandes ou du moins soulever la question pour savoir si l'on pouvait employer les biens de l'Eglise pour les besoins de la guerre (6).

(1) Léon de Chalcédoine, *Lettres*, p. 404, col. b, p. 405, col. b.
(2) Anne Comnène VIII, 3; II, 7_{13-18}.
(3) Anne Comnène VII, 7; I, 246-247. Chalandon, *Essai*, p. 125-126.
(4) Anne Comnène VIII, 3; II, 6_{28-78}.
(5) Jean l'Oxite, *Conseil*, p. 363, col. b, ligne 36-38.
(6) Ibid., p. 364, col. a, ligne 9-33. Grumel, *Les Patriarches*, p. 292, note 1.

Parmi ceux qui furent convoqués se trouvait Jean V l'Oxite patriarche d'Antioche. Elu patriarche en 1089 (1), il se trouvait encore, nous ne savons pourquoi, à Constantinople. Déjà avant sa nomination il jouissait de la confiance de l'empereur qui le consultait en privé et écoutait volontiers ses conseils (2). Convoqué cette fois-ci encore, il dut exprimer son avis en public.

Sans se laisser aller à des insolences, mais conscient de la responsabilité qui pesait sur lui en tant que patriarche, Jean tint à l'empereur un langage franc et courageux. Il fit retomber sur lui la responsabilité des calamités dont on souffrait alors. Les malheurs qui depuis dix ans, accablaient l'empire, n'étaient que le châtiment divin pour l'administration injuste, en général, mais surtout pour les impôts accablants qui pesaient sur la population, pour les spoliations entreprises contre les églises, pour les injustices qui avaient été commises contre le peuple par les différents fonctionnaires.

A l'appui de ses affirmations Jean l'Oxite commence par faire remarquer que jusqu'à son arrivée au pouvoir Alexis avait marché de succès en succès (3). Comment se fait-il que depuis lors tout semble s'acharner contre lui? C'est que son avènement au pouvoir a été illégal; quant à ce qui se passa lors de son entrée dans la capitale, l'orateur préfère le passer sous silence.

Lorsque la guerre normande éclata, au lieu de s'assurer tout d'abord le secours divin par la pénitence et la prière, l'empereur a mis son espoir dans le nombre de ses guerriers et dans leur armement. C'est ainsi que pour les besoins de la guerre le pays a été dépouillé de tout ce qu'il possédait (4).

Ce ne fut alors que par un vrai miracle que l'empire a été sauvé, afin qu'on apprît à avoir confiance en Dieu. En réalité il n'en a rien été et, quand la guerre contre les Petchénègues a commencé, quand il a fallu secourir les îles, sous les noms les plus différents, de nouvelles charges

(1) Papadopoulos, *Jean V l'Oxîte*, p. 361.

(2) Ibid., p. 364. Jean l'Oxite, *Discours*, p. 354, col. b, ligne 39-42.

(3) Ibid., p. 355-356.

(4) Ibid., p. 356, col. b.

fiscales, appliquées par des fonctionnaires qui exerçaient plûtot le métier de bourreaux et de brigands, furent imposées au pays [1].

Bientôt la spoliation n'épargna plus les églises; elles furent même d'autant plus sujettes au pillage que quelques unes semblaient être en condition prospère. Les prêtres furent soumis à toute sorte de mauvais traitements; il y en a qui furent fouettés et mis en prison [2]. A tout cela il faut ajouter une autre multitude de faits delictueux, c'est-à-dire la confiscation des vases sacrés et des saintes icones, avec lesquelles les fonderies frappent depuis longtemps la monnaie: « Mais, ajoute avec un soupir l'orateur, en ce qui regarde ce genre de témérité, il vaut mieux se taire ».

« D'ailleurs, continue-t-il, si en disant cela je fais injure à quelqu'un je suis prêt à souffrir n'importe quel châtiment pourvu que vous soyez sauvés; que pourrais-je du reste voir ou subir de pire! » [3].

D'ailleurs outre que les églises, sans excepter celles de la capitale, avaient été dépouillées de leurs richesses, leur clergé se voyait réduit tout d'un coup ou peu à peu à la misère. Le clergé, du reste, ne fut pas le seul à souffrir les conséquences de ces injustes exactions; la faim, la mort frappèrent les paysans, les artisans et ceux qui s'occupaient du commerce. D'autres préférèrent passer aux Turcs et devenir leurs esclaves plutôt que de vivre sous l'empire [4].

Aussi la colère divine ne pouvait laisser impunies tant d'injustices: Chios, Mitilène ont été prises, Chypre et Crète se sont révoltées, l'Occident est tombé dans les mains des Petchénègues, et, quant à l'Orient, il n'en reste plus grand chose. Mais tout cela n'a servi à rien et l'on continue à extorquer de l'argent et à inventer, sans fin, de nouveaux expédients pour s'en procurer encore davantage! Tandis qu'en punition de tout cela, les frontières de l'empire sont réduites du côté de l'Orient à l'acropole de Byzance, et du

(1) Ibid., p. 357, col. a.

(2) Ibid.

(3) Ibid., p. 357, col. a, ligne 33-41. On voit par cette réticence et la remarque qui la suit, combien la question était brûlante.

(4) Ibid.

côté de l'Occident à la Porte d'Or, ceux qui gouvernent continuent à tenir pour utile et à faire précisément ce qui a été la cause de tous ces désastres [1].

Après avoir ainsi signalé la cause des malheurs, Jean s'applique à en indiquer le remède : Que l'on commence à avoir confiance en Dieu qui est prêt à pardonner et à secourir le pécheur comme le démontrent les différents exemples tirés de l'Ecriture Sainte. Que l'on renonce, en même temps, aux actions et aux exactions qui ont provoqué la colère de Dieu et que par la prière on invoque sa miséricorde.

Quant à ceux qui font cette objection : « De quelque façon que cela ait été, juste ou injuste, les caisses de l'Etat sont maintenant vides, et d'autre part l'argent est indispensable à l'armée », Jean répond que la remarque tient du cynisme, si l'on songe aux richesses que les particuliers ont accumulées, aux possessions immenses qu'ils se sont créées dans le désir de vivre en rois. C'est ainsi que le Basileus lui-même, réduit à la pauvreté, a été poussé à offenser Dieu et à causer au public toutes sortes de maux [2].

Que l'empereur commence donc par avoir foi et par renoncer à la rapine et à tout projet injuste, qu'il respecte la procédure dans les jugements, les droits des villes, et qu'il confie l'administration à des personnes honnêtes et non pas à des malfaiteurs. Qu'il rende à chacun sinon le quadruple, du moins ce qu'il lui doit. Qu'il demande le conseil de l'armée, des gens d'Eglise et d'autres encore et qu'il ne se confie pas à son propre jugement, surtout dans les affaires d'importance, car il est impossible au milieu des occupations les plus diverses, de pourvoir à tout comme il faut [3]. Qu'il songe en même temps à remédier aux désordres qui se produisent dans l'Eglise, car le clergé, le premier, manque à ses devoirs. Les chefs de l'Eglise sont à comparer aux loups d'Arabie et aux lions qui vont chercher leur proie. Les moines, qui font pro-

(1) Ibid., p. 357, col. b. De ce passage et d'un passage analogue, mais plus clair encore, du « Conseil au Basileus », il ressort que dans ce conseil fut traitée la question ou présenté le projet de continuer à prendre sur les biens de l'Eglise pour les besoins de la guerre.

(2) Ibid., p. 362, col. a-b.

(3) Ibid., p. 362, col. b.

fession de mortifier la chair, ne songent qu'à en satisfaire les passions. Les prêtres profanent les sacrements, violent les lois de l'Eglise sans que personne ose les en empêcher (1). Que le Basileus donc songe à porter tout de suite remède en tout ce qui lui est possible de faire et c'est le cas pour la plupart des abus, quant au reste qu'il en promette la correction.

Que l'on fasse tout cela et qu'on invoque Dieu. Qu'on ne se contente pas des prières et des processions que certains organisent en réquisitionnant des pauvres et des malheureux ouvriers ou artisans auxquels manque parfois le pain quotidien, et les forcent à parcourir les rues en récitant des invocations. De fait ces pauvres parcourent les rues, quelques uns en maudissant au lieu de bénir, car ils y sont poussés par la triste misère et par la pensée du percepteur qui, peut-être aussitôt après la prière, se présentera pour exiger le payement immédiat de l'impôt. Que le Basileus se garde bien de pareilles prières, elles ne font qu'exciter encore plus la colère divine (2).

En terminant son discours, Jean reconnaît avoir dit des choses bien pénibles, mais il fallait le faire ; d'ailleurs le Basileus lui-même les a convoqués tous pour avoir leur avis (3).

Ces mêmes idées Jean les exposa par écrit dans un memorandum destiné à l'empereur (4).

Quel fut l'effet de ces paroles courageuses ? Nous n'avons pas de données certaines à ce sujet, mais une remarque d'Anne Comnène laisse croire que les paroles de Jean V produisirent une grande impression dans le public.

Dans son récit de la bataille de Lébounion (29 Avril 1091), après avoir raconté comment la nuit qui précéda la bataille, à la lueur des torches, l'empereur pria lui-même et fit prier l'armée entière, Anne ajoute : « En cela, me semble-t-il, on doit reconnaître la piété de l'empereur qui ne voulait pas atta-

(1) Ibid., p. 363, col. a. Sur ce point Jean s'est étendu plus longuement dans un mémorandum probablement adressé au synode de 1089. Cfr. Papadopoulos, *Jean V l'Oxite*, p. 381-383.

(2) Jean l'Oxite, *Discours*, p. 633, col. b, ligne 16-30.

(3) Ibid., p. 363, col. b, ligne 30-36.

(4) Jean l'Oxite, *Conseil*, p. 364.

quer ses ennemis sans le secours divin; en effet, il ne plaçait pas sa confiance dans les hommes, les chevaux, les machines de guerre, mais dans l'aide qui vient du Ciel » (1). Or, voici comment Jean l'Oxite apostropha l'empereur, lui reprochant sa conduite lors de la guerre normande: « Comme si Dieu n'avait pas vu ce qui a été fait alors (allusion à l'usurpation du pouvoir par Alexis et au pillage de la ville commis par ses soldats)..... Tu confiais l'issue de la guerre au nombre de chevaux et d'armes, à l'argent, aux pensées et aux stratagèmes humains » (2). De même dans le « Conseil aux empereurs » pour obtenir la victoire, Jean recommande de vivre selon la loi de Dieu, et alors, dans le cas d'une guerre, on pourra compter sur le secours divin de façon à pouvoir dire avec le psalmiste: « Les uns mettent leur confiance dans les chars, les autres dans les chevaux, quant à nous, nous invoquerons le nom du Seigneur notre Dieu » (3). Et plus loin insistant sur la même pensée: « Nous devons nous défendre en invoquant Dieu et non en plaçant notre confiance dans les épées, les chevaux et les chars » (4).

La remarque d'Anne Comnène doit être, nous semble-t-il, rapprochée de ces deux textes, surtout si l'on songe que les faits auxquels elle fait allusion sont à peine séparés du discours de Jean par l'espace de deux ou trois mois. Dans ce cas, Anne aurait voulu défendre son père contre les critiques qui, formulées par Jean dans son discours, avaient trouvé auprès d'autres un large écho, autrement on ne voit pas pourquoi elle les aurait relevées.

Un autre fait bien plus grave pourrait être mis en relation avec le discours de Jean l'Oxite et l'atmosphère qu'il avait créée ou du moins interprétée.

Anne Comnène nous rapporte cet événement en le plaçant après la prise de Castoria en novembre 1083, mais les allusions contenues dans le discours qu'elle prête à son père excluent positivement cette date, et suggèrent comme plus probable l'année 1091 (5). Dans ce cas, le fait est certainement

(1) Anne Comnène VIII, 5; II, 13 $_{21-26}$.

(2) Jean l'Oxite, *Discours,* p. 356, col. b, ligne 31-34.

(3) Jean l'Oxite, *Conseil,* p. 364, col. b, 3-5.

(4) Ibid., ligne 7-9.

(5) Voir plus loin p. 43 et 52.

en relation avec le discours de Jean V l'Oxite. Voici ce qu'Anne nous rapporte :

« L'empereur, connaissant les critiques que l'on chuchotait contre lui, non pas publiquement, mais sans trop de précautions pourtant, convoqua la réunion plénière du sénat, de l'armée et du clergé. Il fit exposer par les différents administrateurs l'inventaire de ce qu'il avait enlevé aux églises ; ce fut bien peu de chose. Les ornements d'or ou d'argent qui se trouvaient sur la tombe de l'impératrice Zoé, quelques vases sacrés, pratiquement inutiles au culte. L'empereur reconnut avoir pris cela, mais justifia sa conduite. Il exposa les conditions dans lesquelles l'empire s'était trouvé pendant les années écoulées et les dépenses que les guerres avaient imposées : « Vous n'ignorez pas, dit-il, s'adressant aux personnes présentes, les incursions des Perses (Turcs) et celles des Scythes (Petchénègues) et vous n'avez pas oublié les armées qui nous ont menacés du côté de la Longobardie. Les armes venaient à nous manquer ainsi que l'argent, et les frontières de l'empire tendaient à se réduire comme à un point central sans dimensions » (1).

Il démontra ensuite que l'argent rapporté par la réquisition des trésors des églises avait été employé pour l'honneur et le bien-être du pays. Quant à ceux à qui ces raisons ne suffisaient pas, et qui insistaient sur les canons de l'Eglise il leur répondit en relevant que les canons permettaient la vente des objets du culte pour le rachat des captifs. Or dans les conditions actuelles, la population entière de l'empire risquait de tomber dans les mains des barbares. Finalement, par un geste destiné à désarmer toute opposition, il fit assigner une rente annuelle à l'église de la Chalcopratia, et à la chapelle de l'Antiphonète (2).

Dans sa novelle de 1082, l'empereur avait manifesté son intention de restituer aux églises ce qu'il leur avait pris mais rien n'avait été fait jusque là. Peut-être la rente assurée aux églises de la Chalcopratia et de l'Antiphonète doit-elle être attribuée aux paroles de Jean l'Oxite qui s'était plaint des conditions misérables auxquelles était réduit le clergé

(1) Anne Comnène, VI, 3 ; I, 190_{18-22}.
(2) Ibid. VI, 3 ; I, 190-191.

et avait précisément indiqué la restitution des biens confisqués comme la première condition à remplir si l'on voulait se concilier le secours divin.

Peu de temps après le discours de Jean l'Oxite, au début d'avril, la guerre avec les Petchénègues fut reprise. On se préparait de part et d'autre à la bataille finale. Celle-ci eut lieu sur les bords du Lébounion le mardi 29 avril (1). Les troupes byzantines, avec l'aide des Polovtzes remportèrent sur les Petchénègues une victoire décisive. Pour en évaluer la portée il faut se rappeler, comme le fait remarquer Chalandon qu' « à partir de ce jour les Petchénègues cessèrent de compter parmi les peuples » (2).

Alexis rentra à Constantinople au cours du mois de mai. Il est à croire que pendant ces derniers mois de nouvelles offres avaient été faites à Léon de Chalcédoine qui cette fois-ci s'était laissé fléchir par les exhortations de ses amis (3). De son côté, l'empereur après sa victoire sur les barbares, était plus incliné vers la clémence. D'ailleurs, avec la disparition du danger extérieur, cessait la raison de confisquer les biens des églises et par conséquent on n'avait plus à craindre les résistances de Léon. Aussi l'empereur lui permit-il de rentrer à Constantinople (4).

Mais avant de lui rendre son siège il restait encore un point à liquider : la question doctrinale. L'empereur tint absolument à ce qu'elle fut éclaircie et cela d'une façon solennelle.

Quelques jours après sa rentrée à Constantinople, après la victoire de Lébounion, donc au cours du mois de mai, ou tout au plus au début de juin 1091 (5), Alexis convoqua aux Blachernes la réunion plénière du sénat, du clergé et des moines. Etaient présents les plus hauts dignitaires de l'empire, les meilleurs généraux, un grand nombre de métropolites, l'archevêque de l'église autocéphale de Chypre ainsi qu'un certain nombre d'évêques dépendants du patriarcat

(1) Ibid. VIII, 5; 12-13.
(2) Chalandon, *Essai*, p. 134.
(3) Tafel, *Supplementa*, p. 7.
(4) Ibid.
(5) Pour ce qui regarde la date voir à la fin du II chapitre.

de Constantinople et de l'archevêché de Chypre. Etaient aussi présents les higoumènes des monastères les plus fameux de Constantinople, avec un grand nombre de moines (1).

La réunion eut lieu dans le Triclinion qui venait d'être renouvelé. Elle était présidée par l'empereur assisté de Nicolas Grammaticos, patriarche de Constantinople, et de Siméon, patriarche de Jérusalem (2). Selon le rapporteur des actes, le but du concile était de se prononcer sur le contenu dogmatique de la lettre adressée par Léon de Chalcédoine à Nicolas d'Andrinople. Cette lettre contenant un long exposé des idées de Léon sur le culte des images, avait eu une large diffusion et par les doctrines inexactes qu'elle contenait, avait été cause de doutes au sujet de la foi. Aussi l'empereur, voulant supprimer toute occasion de scandale, avait convoqué l'assemblée en même temps que l'auteur de la lettre, pour éclaircir la question (3).

Au début de la réunion, le Basileus adressa quelques paroles aux personnes présentes. Quoique très empêché par les affaires de l'Etat, occupé jusqu'ici par le souci de la guerre, et maintenant encore sur le point de partir et voulant pour cela remettre la décision de cette affaire à l'épiscopat, néanmoins l'amour qu'il porte à la foi et sa volonté de ne permettre aucune altération en cette matière, lui ont fait négliger les autres affaires pour s'occuper de celle-ci (4).

En même temps, étant donné qu'il s'agissait d'une chose aussi grave que la foi, l'empereur priait les membres de l'assemblée de traiter cette question avec une grande sérénité d'esprit, avec charité et concorde, sans se laisser influencer par des sentiments humains (5).

Tout le monde promit de se conformer à ces désirs et, après une prière commune, Léon de Chalcédoine fut introduit. L'empereur s'adressant à lui, l'exhorta à tenir compte de la crainte de Dieu et, s'il s'apercevait d'avoir écrit par erreur

(1) *Actes du Concile*, MIGNE, *P.G.* 127, 972-976.
(2) Ibid., col. 976, A, B.
(3) Ibid., col. 972, B, C.
(4) Ibid., col. 976, C, D-977, A.
(5) Ibid., col. 977.

ou par passion quelque chose d'erroné, à ne pas s'obstiner dans son opinion, contre le jugement de tous (1).

Léon acquiesça; alors l'empereur s'adressant à Basile d'Euchaïta le pria d'oublier tout ressentiment et de se réconcilier avec Léon. Basile accepta et les deux adversaires marquèrent leur réconciliation par une accolade. De même, le reste de l'épiscopat se réconcilia avec Léon.

Après quoi on en vint à la lecture d'un passage de la définition du VII Concile œcuménique (2). La lecture terminée, l'empereur adressa quelques demandes aux membres de l'assemblée. Relevons en quelques unes: « Le culte rendu à l'image de Notre Seigneur Jésus-Christ est-il latreutique (adoration) ou bien relatif (vénération)? ». Tous répondirent: « Nous rendons à l'image du Seigneur un culte relatif; à ceux qui ne font pas ainsi, anathème ».

« Qu'appelez-vous images: la matière ou les traits qui y sont représentés? ». Tous répondirent: « Les traits qui y sont représentés ». — « Peut-on adorer latreutiquement les traits du Seigneur gravés sur la matière? ». Tous répondirent: « Non ». A quoi l'empereur répondit: « Vraiment, il en est ainsi comme vous dites ».

« Les traits du Christ reproduits sur la matière, est-ce là, la nature divine? ». Et tous répondirent: « Non, car la nature divine ne peut pas être représentée » (3).

Après quoi suivit encore la lecture d'un passage du synodicon de l'orthodoxie. Et l'empereur, ayant résumé le sens de ce qui avait été lu, demanda si tous l'admettaient. A la réponse affirmative, suivit l'anathème contre ceux qui n'accepteraient pas ces vérités.

Alors le Basileus s'adressant à Léon lui demanda s'il reconnaissait l'autorité de Théodore Studite et s'il admettait ce qui avait été accepté par tous les membres du synode. Léon répondit affirmativement et ajouta: « Ce que dans ma lettre vous croyez devoir rejeter, je le rejette moi aussi, et j'accepte ce que vous acceptez ». On lut alors quelques pas-

(1) Ibid., col. 977, C-D.

(2) Ibid., col. 980, A-B. Mansi, XIII, 377.

(3) *Actes du Concile*, Migne, *P.G.* 127, col. 981. Ouspenskij, *Synodicon*, p. 8-9.

sages de la lettre qui étaient contraires aux extraits du synodique qui avaient été lus et aux demandes faites par l'empereur, et tous furent d'accord pour les rejeter.

Une fois encore l'empereur demanda si quelqu'un avait des doutes, l'invitant à les exposer en public, mais personne ne se présenta (1).

Après (2) cet acte de soumission et sa réconciliation avec l'épiscopat, Léon ne tarda pas à récupérer son siège de Chalcédoine (3).

Ainsi se terminait une affaire qui, à cause des circonstances auxquelles elle avait été liée, avait fait beaucoup de bruit à Byzance, et causé bien des ennuis au pouvoir.

II. – Discussion chronologique des faits relatés (1081-1095)

Année 1081

1er avril 1081. Alexis Comnène est acclamé Empereur.

8 mai. Abdication du patriarche Cosmas. Eustratios Garidas lui succède (4).

Seconde moitié de mai. Robert Guiscard débarque à Avlona (5).

18 octobre. Défaite d'Alexis Comnène devant Durazzo (6).

Au cours de l'automne ou de l'hiver, Alexis s'adresse à sa mère et à son frère pour avoir de l'argent. Premier envoi d'argent insuffisant. Convocation du synode par Isaac pour se faire autoriser à disposer du trésor des églises.

Premières confiscations des biens des églises et protestations de Léon de Chalcédoine (7).

(1) *Actes du Concile*, Migne, *P.G.* 127, col. 983.

(2) Nicétas place la restitution du siège métropolitain après l'accord avec le synode; cela est d'ailleurs naturel. Tafel, *Supplementa*, p. 7.

(3) Tafel, *Supplementa*, p. 7.

(4) Anne Comnène III, 4; I, 104_{2-11}. Laurent, *Chronologie*, p. 79-80.

(5) Chalandon, *Essai*, p. 73, note 1. C'est dans le *Anonymi Barensis Chronicon* (Muratori, *Rer. Ital. Script.*, t. V, p. 153), que nous trouvons l'indication la plus précise; il indique le dixième jour avant la fin de mai.

(6) Anne Comnène, IV, 6; I, 144_{2-4}.

(7) Ibid. V, 2; I, 157-158.

Année 1082

Mars. Procès de Jean Italos [1].

21 mars. Léon de Chalcédoine prend part au synode qui juge le cas d'Italos [2].

11 avril. Léon prend part à une nouvelle session du synode qui juge le cas d'Italos [3].

Avril-mai. Robert Guiscard est obligé à rentrer en Italie à cause des révoltes [4].

Mai. Alexis signe à Constantinople le chrysobulle en faveur des Vénitiens [5].

Mai. Alexis quitte Constantinople pour marcher contre les Normands [6]. Double défaite d'Alexis devant Janina et devant Arta, selon Malaterra [7], ou seulement devant Janina selon Anne Comnène [8].

Pendant tout ce temps, violente opposition de Léon, qui finit par obtenir la novelle sur les images. Il est à croire qu'il a mis à profit la malheureuse campagne de l'empereur en la montrant comme un châtiment divin pour les confiscations des vases sacrés. C'est ainsi en effet que les personnages convoqués par Alexis interpréteront les événements [9].

Alexis rentre à Constantinople et lève des troupes [10].

Août. Novelle par laquelle Alexis s'interdit à lui-même et à ses successeurs d'utiliser les biens de l'Eglise pour des buts profanes [11].

Peu de temps après août. Léon ne se contentant pas de la novelle, exige à plusieurs reprises qu'on recherche les

(1) Ouspenskij, *Actes du procès de Jean Italos*, dans *Isv. Russk. Archeol. Inst. v. K/ple*, t. II, p. 35.

(2) Ibid.

(3) Ibid., p. 62.

(4) Chalandon, *Essai*, p. 93.

(5) Dölger, *Regesten*, n. 1081.

(6) Anne Comnène V, 4; I, 163_{31}–164_{2}.

(7) Malaterra, *Hist. Sicula*, l. III, 39, ed. Muratori, *Rerum Ital. SS.*, t. V, p. 528.

(8) Chalandon, *Essai*, p. 87.

(9) Zachariae a Ling., *Ius Graeco-Romanum*, III, 357.

(10) Anne Comnène V, 4; I, 167_{21-24}.

(11) Dölger, *Regesten*, n. 1085.

images qui ont été emportées, pour leur rendre l'honneur qui leur est dû. Il exige aussi la punition du patriarche (1).

L'insistance que Léon apporte pour que l'on cherche à retrouver les icones enlevées aux églises, montre qu'on n'est pas éloigné du fait même de la confiscation. En même temps le fait qu'il puisse demander pareille réparation prouve que l'on est après la novelle du mois d'août.

3 novembre. Fête de la Dédicace de l'église de S. Georges à Lydda et Déposition de ses reliques. Bohémond arrive devant Larissa et met le siège (2). La place est défendue par Léon Kephalas qui la tiendra pendant 6 mois (3).

D'après Anne, Bohémond arrive devant Larissa le jour de la fête de S. Georges (4) et compte y passer l'hiver (5). Ces deux indications ne peuvent guère se concilier si, comme le fait Chalandon (6), on entend par fête de S. Georges celle même du Saint, qui tombe le 23 avril. En outre Bohémond ne put arriver à Larissa avant d'avoir battu Alexis devant Janina. Il faut donc entendre par fête de S. Georges celle de la Dédicace de son église à Lydda et de la déposition de ses reliques, que les Grecs célèbrent le 3 novembre. Alors le récit des exploits de Bohémond rapportés par Anne au livre V, chap. V, ainsi que son intention de passer l'hiver à Larissa s'expliquent. La campagne d'Alexis pour la libération de la ville a lieu dans ce cas au printemps de 1083 et non pas en plein hiver 1082.

Août 1082-février 1083. Pendant ce temps Alexis est à Constantinople occupé à lever des troupes. En effet, Anne Comnène nous rapporte que son père, malgré son grand désir de livrer bataille, retarda son départ de Constantinople (7).

Année 1083

Février-mars. Alexis quitte Constantinople (8). Campagne pour la libération de Larissa. La ville fut délivrée vers la fin

(1) *Décret d'Alexis Comnène,* p. 114-115.
(2) Anne Comnène V, 5; I, 168_{22-25}.
(3) Ibid., V, 5; I, 169_{8-13}.
(4) Ibid.
(5) Ibid., V, 5; I, 168_{24-25}.
(6) Chalandon, *Essai,* p. 88, note.
(7) Anne Comnène V, 5; I, 169_{15-13}.
(8) Ibid.

d'avril (le siège qui avait commencé le 3 novembre avait duré 6 mois (1) donc jusqu'en avril). Pour cela Alexis dut bien quitter Constantinople vers la fin de février ou le début de mars 1083.

Avril. Vers la fin d'avril, délivrance de Larissa.

Après avoir raconté la campagne pour la délivrance de Larissa, Anne dit qu'Alexis rentra à Constantinople et jugea la cause de Jean Italos (2). Mais cette information d'Anne est démentie par le fait que les actes du procès d'Italos portent la date de mars 1082. A moins qu'on ne veuille placer à cette époque la réconciliation d'Italos, qui eut certainement lieu, mais dont nous ne pouvons pas déterminer la date; dans ce cas Anne nous aurait rapporté à l'occasion du procès de réconciliation toute l'affaire d'Italos. Cette façon de grouper les événements lui est d'ailleurs familière; ainsi le cas de Tsachas (3).

Octobre–novembre. Alexis reprend Castoria. Pendant son voyage de retour à Constantinople Alexis invite à venir auprès de lui les chefs des Manichéens (4).

1er décembre. Alexis arrive à Constantinople (5). Lettre de Léon de Chalcédoine à Alexis (6).

Cette lettre doit être placée certainement avant l'enquête privée faite par les dignitaires de Sainte-Sophie, dont parle le « sémeioma » pag. 106. En effet Léon demande que le coupable (c'est-à-dire le patriarche dont il demande plus bas la déposition) soit interrogé, ce qu'il n'aurait pu faire si l'enquête dans laquelle le patriarche se déclare innocent, avait déjà eu lieu. Cette lettre a été écrite probablement au cours de décembre, ou bien au plus tôt en été 1083, époque où l'empereur semble avoir été à Constantinople. En effet:

Primo: par son contenu elle suppose d'autres instances faites par Léon pour obtenir réparation. Ce sont celles que nous avons placées au cours de 1082. En même temps la lettre ne peut être postérieure au mois d'août 1084, car elle suppose Eustrate en charge et en demande la déposition.

(1) Ibid. V, 5; I, $169_{12\text{-}13}$.
(2) Ibid. V, 8-9; I, 177-184.
(3) Chalandon, *Essai*, p. 126, note 2.
(4) Anne Comnène VI, 2; I, 198. Chalandon, *Essai*, p. 105, note 1.
(5) Anne Comnène VI, 8; I, $202_{27\text{-}29}$.
(6) Léon de Chalcédoine, *Lettres*, p. 403.

Secundo: d'après le «sémeioma» l'ordre des faits est le suivant: Léon présente à plusieurs reprises des accusations contre le patriarche. Tout d'abord l'empereur, sans demander d'accusation écrite ou comparution de témoins se laisse persuader par Léon. Ce n'est que plus tard que le Basileus exige des témoins pour prouver l'accusation, et ne veut pas procéder sans eux. Léon alors menace l'empereur des châtiments du ciel (1). Or les données de la lettre répondent à cette seconde période: en effet Léon répond précisément à l'empereur qui demande des témoins (εἰ δὲ καὶ πάλιν ἐρωτάς: τὶς ὁ λέγων, τὶς ὁ ταῦτα παραστῆσαι καὶ βουλόμενος καὶ δυνάμενος; τωλμηρῶς μὲν ἀληθῶς δέ ποιούμεθα τὴν ἀπόκρισιν) (2) et le menace des châtiments du ciel dans le cas où il ne voudrait pas procéder contre le patriarche (3). La lettre appartient donc à un second stade des pourparlers de Léon avec l'empereur. Etant donné qu'il résulte du «sémeioma» et de la lettre, que l'empereur a agi avec beaucoup de lenteur et d'hésitation, on peut placer cette lettre au cours de décembre 1082 ou en été 1083.

Décembre 1083 ou peu après. Enquête privée faite par les dignitaires de Sainte-Sophie sur l'administration du patriarche Eustratios (4).

Nous plaçons cette enquête à cette époque parce que: 1) l'empereur a longtemps hésité avant de l'ordonner; 2) le « sémeioma » laisse entendre que quelque temps (quelques mois?) s'est écoulé entre l'enquête et la démission d'Eustrate (5); 3) Anne Comnène qui rapporte à cette époque l'enquête officielle ordonnée par son père, enquête, qui, d'après ce que nous verrons est de 1091, a peut-être confondu la date des deux enquêtes; celle qui fut faite en privé par les dignitaires de Sainte-Sophie (6) et celle faite en public devant le Sénat et le clergé réunis (7). Si cette hypothèse est exacte, nous aurions comme date de l'enquête privée le mois de décembre 1083, ce qui correspond aux indications que nous donnons plus haut.

(1) *Décret d'Alexis Comnène,* seconde partie de la p. 115.
(2) LÉON DE CHALCÉDOINE, *Lettres,* p. 403, col. b, ligne 10-12.
(3) Ibid., p. 404, col. a.
(4) *Décret d'Alexis Comnène,* p. 116.
(5) Ibid., p. 116, ligne 21-25.
(6) Ibid., p. 116.
(7) ANNE COMNÈNE VI, 3; I, 189-190.

Année 1084

Début de l'année. Arrivée des chefs manichéens à Constantinople et leur punition (1). Révolte et fuite de Traulos. Pourparlers de Traulos avec les Petchénègues et ambassade d'Alexis à Traulos. Ces événements occupent tout le cours de l'année 1084 (2).

Juillet. Abdication d'Eustrate Garidas (3).

Août. Nicolas Kyrdiniatis Grammaticos succède à Eustrate (4). Après l'abdication d'Eustrate, Léon se montre satisfait. Il en est de même pour ce qui regarde la nomination de Nicolas (5).

Septembre. Seconde expédition de Robert Guiscard, qui fait occuper Avlona (6). Alexis quitte Constantinople pour marcher contre Robert (7). C'est d'une expédition au cours de 1084 que parle le « sémeioma ». En effet il la place aussitôt après la nomination de Nicolas et laisse entendre qu'un long espace de temps s'est écoulé avant la fin de la guerre normande, donnant à l'empereur l'occasion de revenir à plusieurs reprises à Constantinople (8).

La concorde règne dans le clergé au moment où l'empereur quitte Constantinople; mais bientôt Léon refuse de concélébrer avec le synode (9).

Hiver. Grande épidémie parmi les Normands et retour de Bohémond en Italie (10).

Année 1085

Début. Premières incursions de Traulos dans les environs de Beliatoba (11).

(1) Ibid. VI, 2; I, 187-189.
(2) CHALANDON, *Essai*, p. 105, note 1.
(3) LAURENT, *Chronologie*, p. 80.
(4) Ibid.
(5) *Décret d'Alexis Comnène*, p. 117, ligne 1-6.
(6) MALATERRA, *Hist. Sicula*, l. III, chap. 40.
(7) *Décret d'Alexis Comnène*, p. 117.
(8) « Ἡ βασιλεία μου ἐπανιοῦσα ἐμερίμνα », *Décret d'Alexis Comnène*, p. 117, ligne 20.
(9) Ibid., p. 117, ligne 13-15.
(10) CHALANDON, *Essai*, p. 83.
(11) Ibid., p. 105, note 1.

17 juillet. Mort de Robert Guiscard [1]. Durazzo se rend [2].

Vers octobre. Retour du Basileus à Constantinople. Alexis s'occupe de l'affaire de Léon. En effet le « sémeioma » dit qu'aussitôt après la fin de la guerre, Alexis s'occupa du cas de Léon [3]. La liquidation de la guerre après la mort de Robert Guiscard dut bien exiger deux ou trois mois.

30 novembre. Premier « sémeioma » contenant les pourparlers qui ont eu lieu entre Léon et l'empereur depuis la fin de la guerre jusque là [4].

2 décembre. Second « sémeioma » contenant la relation de ce qui a eu lieu devant le synode et sommant Léon de procéder juridiquement contre la mémoire d'Eustrate ou de se réconcilier avec le synode [5].

Quelques jours après, Léon accepte de se réconcilier puis reprend de nouveau son opposition [6].

Année 1086

Janvier. Réunion du synode qui instruit le procès de Léon, rédige les chefs d'accusation et indique les peines dont est passible le métropolite [7].

Un décret synodal (« συνοδικὸν σημείωμα ») devra exposer le résultat de l'instruction du procès (« τὰ διεγνωσμένα ») et prendre les décisions prévues par les canons [8]. *Déposition de Léon.*

Printemps. Les Petchénègues passent le Danube et battent Pacourianos. L'expédition de Salomon de Hongrie étant de 1087, celle qui vit la défaite de Pacourianos doit être placée en 1086 [9]. Levée de troupes. Alexis remet beacoup d'argent à Tatikios [10]. Victoire de Tatikios.

(1) Ibid., p. 93.
(2) Anne Comnène VI, 6; I, 199.
(3) *Décret d'Alexis Comnène,* p. 118, ligne 1-4.
(4) Ibid., p. 119, ligne 31.
(5) Ibid., p. 120, ligne 27.
(6) Ibid., p. 120-121.
(7) Ibid., p. 128.
(8) Ibid., p. 127, ligne 13-15.
(9) Chalandon, *Essai*, p. 105, note 1.
(10) Anne Comnène VI, 14; I, 224_{2-10}.

Au cours de l'été ou de l'automne. Procès dogmatique contre Léon.

Nous savons qu'il a eu lieu par Eustrate, métropolite de Nicée, lequel dans son dialogue sur le culte dû aux images parle de discussions publiques ayant eu lieu au palais (1). Quant à l'époque à laquelle il eut lieu, nous avons vu qu'il est annoncé comme étant en vue, dans le «sémeioma» de déposition (2). Il ne peut donc pas être renvoyé trop loin (p. ex. immédiatement avant l'exil). D'autre part un certain temps s'est écoulé entre les deux procès, car la lettre de Nicolas d'Andrinople, laquelle par son contenu doit être placée au temps des discussions dogmatiques, faisant allusion à ce qui se passa lors de la déposition, dit « Καὶ ἃ μὲν ἐγένετο πρώην... ἔμαθες ἤδη, νῦν δὲ τὸ κινήσαν τότε τὸν Ευχαΐτων πνεῦμα... » (3).

A cette même époque:

1) Lettre de Basile d'Euchaïta au Sébastocrator Isaac.

2) Lettre de Nicolas d'Andrinople à Léon, lui envoyant copie de la lettre de Basile d' Euchaïta au Sébastocrator.

3) Réponse de Léon à Nicolas d'Andrinople.

Ce groupe de lettres par son contenu, montre qu'elles ont été rédigées en pleine période de discussions doctrinales. Il faut donc le rattacher aux discussions qui eurent lieu au cours du procès.

4) Recueil de textes patristiques rédigé par le Sébastocrator pour réfuter la lettre de Léon de Chalcédoine à Nicolas d'Andrinople.

5) Dialogue d'Eustrate sur le culte dû aux images.

6) Du même, démonstration en forme de syllogismes.

Année 1087.

Printemps. Grande invasion des Petchénègues avec Salomon ex-roi de Hongrie (mentionnée sous cette date par les annalistes Saxo (4) et Bernold (5) en l'an 1087 (6). Victoire de Mavrocatacalon (7).

(1) EUSTRATE, *Dialogue*, p. 127.
(2) *Décret d'Alexis Comnène*, p. 123-124.
(3) NICOLAS D'ANDRINOPLE, *Lettre*, p. 413, col. a, ligne 47, col. b, ligne 6-7.
(4) PERTZ, *M. G. H. SS.* VI, 724.
(5) Ibid. V, 446.
(6) CHALANDON, *Essai*, p. 105, note 1.
(7) ANNE COMNÈNE, VII, 1; I, 227-228.

1 Août. Eclipse de soleil rapportée dans l'Alexiade (1).

Automne. Défaite d'Alexis à Dristra. Elle dut avoir lieu au début de septembre car la lutte entre les Polovtzes et les Petchénègues dura quelque temps « ἐφ ἱκανὸν διέτριβον τὴν μετάβασιν μὴ ἀποθαρροῦντες » (2). Polovtzes et Petchénègues se battent entre eux pour le partage du butin. La lutte dure quel que temps ('Εφ' ἱκανὸν ἐκεῖσε [c. a. d. à « 'Οζολίμνη »] διέτριβον τὴν μετάβασιν μὴ ἀποθαρροῦντες); finalement les Polovtzes rentrent chez eux à cause du manque de vivres, donc vers le début de l'hiver (3).

Tsachas commence ses préparatifs contre Alexis:

Anne Comnène (4) nous dit que Tsachas ne commença à construire sa flotte qu'après avoir appris les difficultés que rencontrait l'empereur en Occident, et ses fréquentes luttes avec les Petchénègues. Ces deux circonstances ne se vérifient que dans la seconde partie de 1087. Tsachas ne put donc entrer en campagne avant le printemps de 1088. Ce terme n'est d'ailleurs que le plus avancé et il se peut que la première campagne de Tsachas soit de 1089.

Après sa défaite Alexis s'établit à Berrhoé (Eski-Zara) et rachète les prisonniers avec de fortes sommes venues de Constantinople (5).

A Constantinople seconde réquisition des trésors des églises.

Anne Comnène (6), ainsi que Jean V l'Oxite (7) nous informent d'une seconde réquisition ou mieux d'une réquisition plus active au début de la guerre des Petchénègues. Mais on n'a eu recours à ce moyen que lorsqu'on s'est vu dans la stricte nécessité, ce qui n'eut lieu qu'après Dristra. En même temps, après la défaite de Dristra, Anne nous rapporte que l'empereur installé à Berrhoé racheta les prisonniers au moyen de fortes sommes qui lui étaient venues de Constantinople. Il est probable que ce fut là de l'argent pris aux églises. De même nous savons que plus d'un an s'écoula entre la dé-

(1) Ibid. VII, 2; I, 232.
(2) Ibid. VII, 5; I, 242_{16-18}.
(3) Ibid. VII, 5; I, 243_{20-22}.
(4) Ibid. VII, 8; I, 248_{1-4}.
(5) Ibid. VII, 4; I, 241_{23-30}.
(6) ANNE COMNÈNE, V, 2; I; 159_{2-5}.
(7) JEAN L'OXITE, *Discours*, p. 356, col. b, ligne 52; p. 357, col. a, ligne 2.

position de Léon et son exil (Anne Commène dit « μετὰ πολλῶν ἐνιαυτῶν παρέλευσιν » (1), Nicétas « μετὰ μικρόν » (2) et que l'exil eut lieu à la suite d'une plus vive opposition (3). Cette opposition s'explique si on suppose à cette époque la reprise des confiscations.

Opposition violente de Léon aux nouvelles confiscations (4).

Fin de 1087 ou début de 1088. Exil de Léon. Placé à cette époque pour l'ensemble des raisons exposées plus haut.

Année 1088.

Début. Passage du comte de Flandres (5).

Il est préférable de le placer au début de 1088 puisque l'absence du comte de Flandres va du printemps 1087 à 1090 au plus tard. Depuis le printemps 1087 au début 1088 il y a le temps matériel pour le voyage de Flandres en Palestine et de Palestine à Berrhoé. On ne peut d'autre part retarder la date de la rencontre avec l'empereur comme le fait Holtzmann (6) d'après Henri Pirenne, parce qu'il faudrait pour cela forcer sans raisons sérieuses le récit d'Anne Comnène qui place la rencontre à Berrhoé immédiatement après Dristra, donc en hiver 1087-1088. Pareillement la date d'arrivée des chevaliers envoyés par le comte correspond au reste du récit. Anne la place au cours des expéditions de l'année 1090 (7), donnant ainsi au comte le temps de rentrer en Flandre au cours de 1088, et aux chevaliers celui de se réunir et d'arriver auprès d'Alexis au printemps de 1090. Celui-ci les enverra passer l'année 1090 à Nicomédie et les rappellera au printemps de 1091 (8). Le calcul d'Holtzmann et de Pirenne, qui placent le passage du comte en 1089, ne laisse qu'un

(1) Anne Comnène, V, 2 ; I, 159_{28}. Il est vrai qu'Anne Comnène place la déposition de Léon après les confiscations exécutées à l'occasion de l'invasion petchénègue, mais le décret portant la déposition de Léon est antérieur à cette invasion puisqu'il est daté de janvier 1086.

(2) Tafel, *Supplementa*, pag, 6.

(3) Anne Comnène V, 2 ; I, 159_{2-6}.

(4) Ibid. V, 2 ; I, $159_{2-6,\ 25-29}$.

(5) Ibid. VII, 6 ; I, 243_{23-30}. Hagenmeyer H. *Der Brief des Kaisers Alexios I Komnenos an den Grafen Robert I von Flandern*, dans *Byz. Z.* VI, (1897) p. 18-21.

(6) Holtzmann W., *Die Unionsverhandlungen zwischen Kaiser Alexios I und Papst Urban II im Jahre 1089,* dans *Byz. Z.* XXVIII (1928), p. 51, note 4.

(7) Anne Comnène VII, 7 ; I, 247.

(8) Ibid. VIII, 3 ; II, 8_{14-17}.

temps très restreint pour le voyage des chevaliers, dont l'arrivée ne peut pas être renvoyée au delà de 1090, sinon il ne leur serait pas resté de temps à passer à *Nicomédie* puisqu'en avril 1091 il sont avec l'empereur à Ainos ([1]).

Printemps. Les Petchénègues commencent une nouvelle incursion contre Goloé et Markella. De leur côté les Polovtzes s'approchent pour continuer contre eux la guerre entreprise l'année précédente ([2]).

Ces événements sont placés ici parce que les Polovtzes, ayant abandonné la lutte au début de l'hiver 1087 après la bataille de Dristra, n'ont pu être de retour avant le printemps de 1088. En même temps nous savons que Petchénègues et Polovtzes à cause de leur cavalerie qui avait besoin de fourrage, ne commençaient leurs incursions qu'au printemps.

Alexis conclut la paix avec les Petchénègues et fait dire aux Polovtzes de rentrer chez eux ([3]).

Pendant que ces événements se déroulent, Tsachas attaque Chios et Mitylène ([4]) à la suite de quoi, campagnes et insuccès de Nicétas Castamonitès contre Tsachas ([5]). Tsachas s'étant préparé pendant l'hiver de 1087 ne dut guère tarder à entrer en campagne, dès que la belle saison le lui permit, donc en avril ou en mai 1088. La lutte contre lui dut bien occuper tout le cours de l'année 1088.

Année 1089.

Printemps. Les Petchénègues violent la paix conclue, et après une série de razzias finissent par arriver à Philippopoli ([6]). L'empereur n'ayant pas de forces suffisantes pour les combattre, pratique contre eux une espèce de guérilla et finit par demander la paix que les Petchénègues acceptent, mais violent de nouveau.

Cette campagne des Petchénègues est placée au début de 1089 quoique matériellement, il y ait le temps de la pla-

(1) Ibid.
(2) Ibid. VII, 6; I, 243_{32}-244.
(3) Ibid. VII, 6; I, 244.
(4) Sur ce point voir aussi Hagenmeyer, art. cit., p. 24-25.
(5) Anne Comnène, VII, 8; I, 248.
(6) Ibid. VII, 6; I, 245.

cer en automne de 1088, parce que, dans cette dernière hypothèse, au cours de l'année 1089 ou 1090 il ne se serait passé aucun événement, ce qui est peu probable.

Septembre. A Constantinople Alexis préside le synode qui doit traîter de la réintégration du pape de Rome Urbain II, dans les dyptiques. Le patriarche d'Antioche, Jean V l'Oxite, élu au cours de cette même année [1], prend part au synode. Alexis fait relever expréssement par le synode que sa façon d'agir n'est pas contraire aux canons [2].

Hiver. Les Petchénègues se retirent à Taurocomo pour y passer l'hiver. Ils continuent leurs razzias dans les villages environnants [3].

Pendant l'exil de Léon, des essais de réconciliation ont été faits par l'empereur, mais il est impossible d'en déterminer la date.

Année 1090.

Printemps. Attaque des Petchénègues contre Charioupolis et marche vers le Sud: ils occupent Aspra (Abrasca) et Roussia (Keschan) toutes les deux entre Malgara et Rodosto. Alexis quitte Constantinople et tente de défendre Roussia [4].

Arrivée des cavaliers du comte de Flandre; Alexis ayant appris les préparatifs d'Abou-l-Kasim contre Nicomédie, les envoie à la défense de cette ville [5].

Défense de Tchorlou et victoire des Grecs [6].

Printemps-été. Sur mer, campagne de Constantin Dalassène qui occupe de nouveau Chios et se rend ensuite à Mitylène. Tsachas battu par Dalassène se rend à Smirne où il songe à se refaire une flotte [7].

La campagne de Constantin Dalassène ne peut être placée avant 1089: en effet, après la défaite de Nicétas Castamonitès, Anne nous

(1) Papadopoulos, *Jean V l'Oxite*, p. 360.

(2) Holtzmann W., art. cit. *Byz. Z.* XXVIII (1928), p. 38-67.

(3) Anne Comnène, VII, 6; I, 246_{5-7}.

(4) Ibid. VII, 7; I, 246-247.

(5) Ibid. VII, 7; I, 247_{21-32}. Chalandon, *Essai*, p. 127. Hagenmeyer H. *Der Brief des Kaisers Alexios I Komnenos an den Grafen Robert I von Flandern* dans *Byz. Z.* VI (1897), p. 24-25.

(6) Anne Comnène VII, 11; I, 260.

(7) Ibid. VIII, 3; II 7_{11} «Τοῦ Τζαχᾶ αὖθις στόλον κτησαμένου... ».

dit que son père dut armer une nouvelle flotte ([1]). Cela dut prendre un certain temps et il n'est pas possible de placer les deux campagnes, celle de Nicétas Castamonitès et celle de Constantin Dalassène, avec les sièges que cette dernière comporte, au cours de 1088. Pourtant la campagne de Dalassène n'est probablement que de 1090 parce que, comme le fait remarquer Chalandon ([2]), Anne la place lors de l'expédition de son père vers Roussia. En outre Constantin Dalassène est déjà informé de l'arrivée, projetée du moins, de Jean Doucas ([3]). Or quoique la date de nomination de Jean Doucas comme chef de la flotte ne soit pas absolument certaine, tous les indices concordent à la placer vers 1091 ([4]).

Hiver. Les Petchénègues vont passer l'hiver entre Bulgarophygos et la Petite Nicée ([5]).

Après l'entrée de l'hiver (« χειμῶνος ἤδη ἐπικαταλαβόντος ») Alexis rentre à Constantinople ([6]).

Sous les ordres de Nicolas Mavrocatacalon et de Ioannakès les Grecs continuent la guérilla.

Sur mer : au début de l'hiver probablement, Constantin Dalassène a quitté Mitylène qu'il assiégeait. En effet, nous le voyons prendre part à la bataille de Lébounion (avril 1091) ([7]). La diminution des effectifs grecs explique pourquoi au début de 1091, Tsachas put reprendre Mitylène et Chios.

Année 1091

Début. Attaque des Petchénègues contre Chirovaché ; expédition et victoire de l'empereur ([8]).

Février ou mars. Tsachas, qui a occupé de nouveau Chios et Mitylène ([9]), intrigue pour obtenir l'alliance des Turcs et pousse les Petchénègues à occuper la péninsule de Gallipoli ([10]). Dans son discours à l'empereur, Jean l'Oxite suppose la prise

([1]) Ibid. VII, 8; I, 248_{31-32}.
([2]) Chalandon, *Essai*, p. 126, note 2.
([3]) Anne Comnène VII, 8 ; I, 252-253.
([4]) Voir plus loin, sous l'année 1091.
([5]) Anne Comnène VII, 11; I, 263.
([6]) Ibid.
([7]) Ibid. VIII, 5; II, 14_{5-6}.
([8]) Ibid. VIII, 1; II, 1.
([9]) Jean l'Oxite, *Discours*, p. 357.
([10]) Anne Comnène VIII, 3; II, 7_{13-18}.

de Mitylène et de Chios. Or le discours est de février-mars, et Anne Comnène dit que Tsachas a réoccupé les îles, mais sans donner de nom (1).

A Constantinople Alexis réunit un conseil de personnages éminents pour avoir leur avis sur la situation (2). On y discute la licéité de nouvelles confiscations de biens ecclésiastiques pour les besoins de la guerre (3). *En cette occasion discours de Jean V l'Oxite*, patriarche d'Antioche, adressé à l'empereur Alexis et composition du « *Discours au Basileus* » (4).

Peu après le 22 mars, Alexis rappelle de Nicomédie les 500 chevaliers envoyés par le comte de Flandre et leur donne, ainsi qu'au reste de l'armée, Ainos comme centre de ralliement (5).

29 avril. Bataille de Lébounion (6).

Au cours de mai. Rentrée de l'empereur à Constantinople (7). Date extrême pour le rappel de Jean Doucas de Durazzo et pour sa nomination comme mégaduc de la flotte, en vue de l'expédition contre Tsachas. Pour la chronologie voir à la fin du chapitre, la discussion sur la date du concile des Blachernes.

Réunion du sénat, de l'armée et du clergé devant laquelle Alexis tâche de justifier les réquisitions des biens ecclésiastiques. Pendant cette réunion, on procède publiquement à un inventaire de ce qui a été enlevé aux différentes églises (8).

Anne Comnène place cette réunion en 1083 après la prise de Castoria, mais les allusions qui se trouvent dans le discours qu'elle attribue à son père en cette occasion, excluent positivement l'année 1083. En effet l'empereur dit à ses auditeurs « vous n'ignorez pas les incursions des Perses (Turcs) ainsi que celle des Scytes (les Petchénègues) ». Cette allusion à la guerre des Petchénègues qui est de 1086 suffit pour exclure l'année 1083. Anne a peut-être confondu

(1) Ibid. VIII, 3; II, 7_{13-17}.

(2) Jean l'Oxite, *Discours*, p. 363, col. b, ligne 36-38.

(3) Ibid., p. 364, col. a, ligne 20-33.

(4) Pour ce qui regarde leur chronologie, voir Grumel, *Les Patriarches*, p. 290-293.

(5) Anne Comnène VIII, 3; II, 7_{30-32}, 8.

(6) Ibid. VIII, 5; II, 15_{25-29}.

(7) Ibid. VIII, 6; II, 18_{19-21}.

(8) Ibid. VI, 3; I, 189.

deux enquêtes: celle qui fut ordonnée par Alexis et exécutée par les dignitaires de Sainte-Sophie pour voir si Eustrate avait destiné à des buts profanes les vases sacrés ou ex-voto, et celle que l'empereur fit exécuter devant le clergé et le sénat avant de justifier sa conduite ([1]). La première, comme nous l'avons vu, se place avec probabilité en 1083; la seconde exclut comme nous avons vu cette date. Si maintenant nous voulons dater la réunion du sénat d'après les allusions contenues dans le discours, l'année la plus probable est 1091, après le discours de Jean l'Oxite et la victoire de Lébounion.

En effet l'allusion à la guerre des Petchénègues nous reporte en 1086-1087. De plus l'empereur parle d'incursions turques; or après le début de la guerre avec les Petchénègues, les actions les plus importantes du côté des Turcs sont les incursions de Tsachas qui datent au plustôt de 1088 et la ménace de Abou-l-Kasim contre Nicomédie, qui est de 1090. De plus l'expression de l'empereur, qui réduit les frontières de l'empire à la mesure du point sans dimensions, ne s'applique qu'aux premiers mois de 1091. A ce moment les Petchénègues poussent leurs incursions jusqu'aux faubourgs de Constantinople et Abou-l-Kasim assiège Nicomédie. Jean l'Oxite décrit cette situation en disant que les frontières de l'empire sont marquées en Orient par l'Acropole de Byzance et en Occident par la Porte Dorée ([2]): c'est bien la mesure du point sans dimensions!

En outre nous voyons l'empereur faire exactement ce que Jean l'Oxite lui avait conseillé dans son discours c. à d. commencer par restituer aux églises ce qu'il leur avait pris et secourir le clergé réduit à la misère ([3]).

Finalement il est difficile de concevoir qu'après les excuses et la réparation qui eurent lieu en cette occasion l'empereur aît voulu de nouveau en 1091 prendre des biens de l'Eglise comme il apparaît par le *Conseil au Basileus* ([4]) et que Jean l'Oxite aît pu et dû faire au Basileus les reproches contenus dans son discours de 1091.

Ayant ainsi établi l'année 1091 comme date de l'enquête, il nous semble que le moment le plus indiqué serait le mois de mai ou de juin, pendant le séjour de l'empereur à Constantinople après la ba-

([1]) Ibid. VI, 3; I, 189-190.

([2]) Jean l'Oxite, *Discours*, p. 357, col. b, ligne 44-45.

([3]) Ibid., p. 362, col. b, ligne 36-41, p. 357, col. a, ligne 48-50.

([4]) Jean l'Oxite, *Conseil*, p. 354, col. a; Grumel, *Les Patriarches*, p. 292, note 1.

taille de Lébounion et avant son expédition contre Bodin. Ce qui nous y porte c'est la libéralité envers les églises de l'Antiphonète et de la Chalcopratie, libéralité difficile à expliquer avant la bataille de Lébounion, à un moment où, comme nous l'avons vu, l'empereur est à la recherche de moyens pour se procurer de l'argent.

Quelques jours après la rentrée de l'empereur à Constantinople après la bataille de Lébounion, *concile des Blachernes et réconciliation avec Léon de Chalcédoine*. Pour la discussion de la chronologie, voir à la fin du chapitre.

Peu de jours après, *conjuration d'Arièbes l'Arménien et de Constantin Humbertopoulos* ([1]) *et leur condamnation*. L'empereur a appris, nous ne savons à quel moment, que Bodin menace les frontières byzantines; aussi décide-t il de marcher contre lui. « Rapidement » ([2]) il se rend à Philippopoli. C'est dans cette ville qu'il règle les affaires de son neveu Jean Comnène, fils du Sébastocrator, accusé de trahison, et de Grégoire Gavras ([3]).

Arrestation d'Eustrate Camytsès comme complice dans la fuite de Gavras ([4]).

Après cela Alexis visite soigneusement la frontière du Zygos et la fait fortifier, puis il rentre à Constantinople ([5]) et là, *pendant le reste de l'été et l'hiver suivant*, il prépare la campagne contre Tsachas ([6]).

Année 1092

Début du printemps. Expédition contre Tsachas. Le commandement suprême est confié à Jean Doucas, frère de l'impératrice Irène ([7]).

Pendant trois mois on se bat devant Mitylène ([8]) qui finalement est prise. Dalassène poursuit Tsachas. Occupation de Samos et d'autres îles ([9]).

([1]) ANNE COMNÈNE VIII, 7; II, 19.
([2]) Ibid. VIII, 7; II, 19_{19}.
([3]) Ibid. IX, 1; II, 28_{1-4}.
([4]) Ibid. VIII; 9, II, 27_{2-5}.
([5]) Ibid. IX, 1; II, 28_{16-17}.
([6]) Ibid. IX, 1; II, 29_{8-10}.
([7]) Ibid. IX, 1; II, 29_{15-17}.
([8]) Ibid. IX, 1; II, 30_{1-3}.
([9]) ANNE COMNÈNE, IX, 1; II, 32_{30-33}.

Pendant ce temps Alexis se trouve à Constantinople : c'est là en effet qu'il reçoit d'un soldat des informations sur le cours de la guerre à Mitylène et donne à Jean Doucas des instructions en conséquence (1).

Vers juillet. Jean Doucas rentre à Constantinople (2). Peu de jours après il repart pour la conquête de Crète et de Chypre (3).

Ces événements remplissent amplement le cours de 1092. L'empereur ne semble pas avoir pris part personnellement à ces campagnes, mais être resté à Constantinople. Anne elle-même le laisse entendre ; en effet au début du chapitre IV livre IX, récapitulant les événements depuis 1091, avant de passer à raconter l'expédition contre Bolcan, qui est de 1093, elle dit « Μήπω δὲ τοσούτων φροντίδων ὁ αὐτοκράτωρ ἀπαλλαγείς... (εἰ γὰρ καὶ αὐτὸς μὴ παρῆν ἔν τισι, ἀλλά γε ταῖς φροντίσι καὶ ταῖς οἰκονομίαις συνπαρῆν καὶ συνέπραττεν) εἰς ἕτερον ἀγῶνα αὖθις ἠπείγετο » (4).

Année 1093

Printemps. Deux ans après la défaite des Petchénègues, donc au printemps de 1093 (5) Bolcan attaque les frontières de l'empire. Alexis quitte Constantinople et se prépare à le répousser (6).

Bolcan demande bientôt la paix sans accepter la bataille et l'empereur rentre de nouveau à Constantinople (7).

Année 1094

Au début. Bolcan viole ses promesses et attaque de nouveau l'empire. Anne nous dit qu'une année n'était pas encore passée depuis que Bolcan avait demandé la paix et promis des ôtages, qu'il manquait déjà à sa parole ; Bolcan ayant

(1) Ibid. IX, 1 ; II, 30.
(2) Ibid. IX, 1 ; II, 32_{33}.
(3) Ibid. IX, 2 ; II, 33.
(4) Ibid. IX, 4 ; II, 37_{1-5}.
(5) Ibid. IX, 4 ; II, 37_{7-8}.
(6) Ibid. IX, 4 ; II, 37_{10-18}.
(7) Ibid. IX, 4 ; II, 38_{2-3}.

demandé la paix au printemps ou en été de 1093, il dut reprendre la guerre au début de 1094 (1).

Alexis envoie contre Bolcan son neveu Jean, fils du Sébastocrator, qui est battu par Bolcan (2).

Vers la fin de mai. Alexis ayant appris la défaite de Jean, entre lui-même en campagne contre Bolcan (3).

8 juin, fête de St. Théodore Stratilate. L'empereur est campé dans les environs de Serrès (4). Ce soir là même Alexis appelle son frère Adrien et le charge de faire avouer à Diogène le dessein qu'il avait conçu d'assassiner l'empereur (5).

Anne nous dit (6) que cet événement eut lieu le jour de la fête de St. Théodore: il nous paraît difficile d'entendre cette indication pour le jour de la fête même du Saint, qu'il s'agisse de Théodore le Stratilate (8 février) ou de Théodore Tiron (17 février). En effet il est difficile d'admettre que l'empereur qui marchait contre l'envahisseur et qui d'après Anne Comnène menait la campagne avec vigueur (7) ait temporisé à Serrès depuis le mois de février jusqu'au 29 juin, jour auquel fut liquidée l'affaire de Diogène (8).

Pour cela il nous paraît plus probable, certain même, qu'Anne entendait parler de la fête de la translation des reliques que l'on célébrait à Constantinople le 8 juin (9).

L'existence à Serrès d'un célèbre sanctuaire dédié à St. Théodore martyr (10) a peut-être poussé Anne à relever la présence de son père dans les environs de la ville le jour de la fête du Saint.

Entre le 8 et le 29 juin. On traite l'affaire de la conjuration de Diogène et de ses complices (11).

29 juin. Les partisans de l'empereur aveuglent Diogène (12).

(9) Ibid. IX, 4; II, 38_{4-6}.
(0) Ibid. IX, 4; II, 38-39.
(1) Ibid. IX, 5; II, 39.
(2) Ibid. IX, 7; II, 45_{19-24}.
(3) Ibid.
(4) Ibid.
(5) Ibid. IX, 10; II, 53_{15}.
(6) Ibid. IX, 9; II, 53_{5-6}.
(7) Delehaye I., *Les Légendes grecques des Saints militaires,* p. 15 *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae,* col. 735.
(8) Παπαγεωργίου Π., Αἱ Σέρραι καὶ τὰ προάστεια τὰ περὶ τὰς Σέρρας κα ἡ μονὴ Ἰωάννου τοῦ Προδρόμου dans *Byz. Z.* III (1894), p. 247-252.
(9) Anne Comnène, IX, 7-9; II, 44-53.
(0) Ibid. IX, 9; II, 53.

Aussitôt après ces événements (1) Alexis continue sa marche contre Bolcan. Celui-ci, à l'approche de l'empereur, demande la paix et remet des ôtages. Alexis rentre à Constantinople (2).

Année 1095

Guerre avec les Polovtzes (3). Au début de la lutte *Constantin Catacalo reçoit pour ses mérites de guerre le titre de « nobilissimus »* (4).

La Date du Concile des Blachernes.

Les actes du concile tenu aux Blachernes (5) à l'occasion de la rétractation de Léon de Chalcédoine et de sa réconciliation avec le synode ne portent aucune indication chronologique. Pourtant, même à un point de vue qui dépasse le simple épisode de Léon de Chalcédoine, il serait intéressant d'en connaître la date. En effet nous y rencontrons, nommés avec leurs charges ou leurs dignités, un grand nombre de personnages de premier plan sous Alexis Comnène. L'histoire ecclésiastique y est aussi fort intéressée à cause du grand nombre de prélats qui prirent part au concile. A côté des patriarches Nicolas Grammaticos de Constantinople et Siméon de Jérusalem, nous y trouvons les titulaires des principaux sièges métropolitains: Césarée, Nicomédie, Thessalonique, celui de l'archevêché autocéphale de Chypre, Pierre diacre et chartophylax, ainsi que d'autres fonctionnaires du patriarcat. Sont nommés en outre, les higoumènes des principaux monastères de Constantinople. On comprend dès lors l'importance que peut avoir la connaissance de l'année exacte en laquelle ces différents personnages étaient en charge.

Pourtant, à part une indication donnée par le R. P. Grumel, la chronologie du concile est restée jusqu'ici indéterminée.

(1) Ibid. IX, 10; II, 53_{14-16}.
(2) Ibid. IX, 10; II, 54_2.
(3) Chalandon, *Essai*, p. 151-152.
(4) Anne Comnène, X, 3; II, 63_5.
(5) Edités par Montfaucon, dans sa *Palaeographia graeca*, p. 103 ss. Migne *P.G.* 127, col. 972-984.

Le R. P. Grumel, traitant du patriarcat de Siméon de Jérusalem, a placé la date du concile vers 1092 (1). Il n'a pourtant pas apporté les preuves de cette indication, se réservant de le faire dans un article qui à notre connaissance n'a pas encore paru.

Ne connaissant pas les arguments du Révérend Père nous donnons ici le résultat auquel nous a conduit notre étude.

§ 1. *Le Concile a eu lieu avant la mi-juin 1091.*

D'après nous, le concile est certainement antérieur à la mi-juin 1091. En effet, parmi ceux qui y furent présents, nous trouvons Eustathe Camytsès, qui porte le titre de proèdre et de chartulaire du Stavlos. De même se trouvait présent Constantin « τοῦ Οὐμπέρτου », portant le titre de Sébaste. Or nous savons par Anne Comnène que pendant l'expédition entreprise en 1091 contre Bodin (2) au moment où l'empereur était encore à Philippopoli (3) Eustathe fut mis en prison pour avoir voulu coopérer à la fuite de Grégoire Gavras (4). Cette arrestation dut avoir lieu au cours du mois de juin ou au début de juillet. En effet c'est à ce moment que l'empereur dut quitter Constantinople à la tête de l'expédition, car Anne Comnène nous rapporte que la campagne une fois terminée, son père consacra le reste de l'été et l'hiver suivant à préparer l'expédition contre Tsachas (5). Etant donné que la visite de la frontière du Zygos faite par Alexis au cours de la campagne contre Bodin fut minutieuse (6), il faut supposer que le Basileus quitta Constantinople assez tôt après la bataille de Lébounion, donc au cours de juin ou au début de juillet. Le concile des Blachernes est donc antérieur à cette date, puisque Camytsès, qui fut arrêté en juin ou en juillet, comme nous venons de le voir, y prit part.

Mais la présence au concile de Constantin « τοῦ Οὐμπέρτου » nous permet une détermination ultérieure. Ce Constantin « τοῦ

(1) Grumel V., *Jérusalem entre Rome et Byzance. Une lettre inconnue du Patriarche de Constantinople Nicolas III à son collègue de Jérusalem (vers 1089). Echos d'Or.* XXXVIII (1939), p. 116.

(2) Anne Comnène VIII, 7; II, 19.

(3) Ibid. IX, 1; II, 28_{1-2}.

(4) Ibid. VIII, 9; II, 27_{4-5}.

(5) Ibid. IX, 1; II, 29_{8-10}.

(6) Ibid. IX, 1; II, 28.

Οὐμπέρτου » n'est autre que Constantin Humbertopoulos le général franc qui nous est bien connu par l'Alexiade: en effet la termination « πουλος » signifie « fils de » (1) et c'est là le sens du génitif « τοῦ Οὐμπέρτου » (2). Or Anne nous apprend que peu de jours (3) après la rentrée de l'empereur à Constantinople au cours de mai 1091, fut découverte la conjuration d'Arièbes l'Arménien et de Constantin Humbertopoulos contre l'empereur. Leurs biens furent confisqués et eux mêmes envoyés en exil (4). Le concile est donc antérieur aux derniers jours du mois de juin 1091, étant donné que l'empereur est rentré à Constantinople au cours du mois de mai 1091 (5) et que la conjuration a été découverte quand « plusieurs jours n'étaient pas encore passés » (6).

Contre ce raisonnement on pourrait objecter que Constantin Humbertopoulos fut remis en liberté aussi bien que Camytsès (7). Remarquons d'abord que la libération de Humbertopoulos n'apparaît comme positivement accomplie qu'au cours de la guerre avec les Comans (Polovtzes), qui est de 1095 (8). Quant à celle d'Eustathe Camytsès elle n'est attestée qu'au début de 1098 (9).

Or nous avons une preuve certaine que le concile est antérieur à 1095. En effet, nous savons par Anne Comnène (10) qu'au début de la guerre avec les Comans, donc en 1095, Constantin Catacalo reçut sur le champ de bataille en récompense d'un coup de main bien conduit, le titre de « nobilissimus ». Or, Constantin Catacalo prit lui aussi part au concile (11), mais dans les actes il ne porte que le titre de

(1) Ibid. IV, 4; I, 138_{14-15}. « Καὶ Κωσταντῖνος ὁ Οὐμπερτόπουλος ἐκ γένους τὴν ἐπωνυμίαν λαχών ».

(2) Du Cange, *Notae in Alexiadem*, ed. Bonn. II, 447. Marquis de la Force, *Les conseillers latins d'Alexis I Comnène* dans *Byzantion* XI (1936), p. 164.

(3) Anne Comnène VIII, 6; II, 18_{21}.

(4) Ibid. VIII, 7; II, 19_{1-9}.

(5) Ibid. VIII, 6; II, 18_{21}.

(6) Ibid. VIII, 7; II, 19.

(7) Ibid. X, 2; II, 61_{18-19}. XI, 5; II, 119_{9}.

(8) Chalandon, *Essai*, p. 151.

(9) Anne Comnène XI, 5; II, 119_{9}. Chalandon, *Essai*, p. 196-198.

(10) Anne Comnène X, 3; II, 63_{4-5}.

(11) *Actes du Concile*, Migne *P.G.* 127, 973, A.

« protocouropalate », tandis que ceux qui le précèdent, tels Michel du Dalmatinos, Bardas Icanate, portent celui de « nobilissimus » (1). C'est une preuve qu'à l'époque du concile Constantin Catacalo n'était pas encore « nobilissimus ». Le concile est donc antérieur à 1095.

Il nous reste encore à exclure l'espace de temps qui va de 1091 à 1095. Nous le pouvons avec de sérieuses probabilités grâce au discours tenu par l'empereur au concile. En voici le début: « Mes Seigneurs et mes Pères, et vous les membres éminents du Sénat! Etant jusqu'ici (« πρότερον »), comme vous le savez, continuellement occupé par les soucis militaires et civils, et toujours en train de me préparer de nouveau (« ἀεὶ ») contre les attaques des communs ennemis, et encore maintenant me préparant à partir en campagne, car le temps s'approche, et n'ayant pas le loisir de m'occuper d'autre chose, je désirais, tant à cause de mes grandes occupations, qu'en raison de la facilité de la question à résoudre, remettre la discussion et la solution du débat à vous seuls, évêques (« ἀρχιερεῦσι »)... (2) ».

D'après cette indication au moment du concile l'empereur se trouve entre une période d'activité militaire intense et toujours renouvelée (« πρὸς τὰς τῶν κοινῶν ἐχθρῶν ἀντιπαρατάξεις ἀεὶ παρασκευαζόμενος ») et une expédition qu'il est sur le point d'entreprendre (« καὶ νῦν πρὸς ἐκστρατείαν... διὰ τὸ ἐπιστῆναι τὸν ἀυτῆς καιρόν »).

Or ces deux circonstances se vérifient difficilement pendant les années 1091 à 1095. En effet après l'expédition contre Bodin l'empereur est de retour à Constantinople pendant l'été même de 1091. Depuis lors, il ne quittera la capitale qu'au printemps de 1093 pour défendre la frontière contre Bolcan. Cette campagne ne sera pas longue, puisqu'il n'y aura pas de combat, et l'empereur rentrera bientôt à Constantinople. Il ne quittera de nouveau la capitale que plus d'un an après, c. à d. en mai ou en juin 1094 pour forcer Bolcan à la soumission. Cette fois-ci encore la campagne, quoique retardée par la conjuration de Diogène, ne dut pas être longue car elle fut terminée sans combat. Ainsi, vers la fin de l'été,

(1) Ibid.
(2) Ibid. col. 976.

l'empereur dut être de nouveau à Constantinople. La guerre suivante sera contre les Polovtses et elle n'aura lieu qu'au printemps de 1095. Donc, depuis l'été 1091 jusqu'au printemps de 1095, Alexis ne dut entreprendre que deux campagnes, toutes les deux terminées sans combat; pour qui avait dû repousser Robert Guiscard et les Petchénègues ce n'aurait pas été le cas de parler de soucis militaires et de continuelles préparations. Au contraire, les paroles de l'empereur ont un sens bien plus vrai si on les rapporte aux années qui ont précédé 1091, et aux premiers mois de 1091 même. Jusqu'à ce moment les dix années de son règne ont été vraiment pleines de soucis militaires et lui-même s'est vu obligé à des préparatifs continuels pour s'opposer aux attaques qui venaient de tous côtés (1). Nous pouvons donc retenir comme certain, du moins jusqu'à preuve du contraire, que le concile des Blachernes eut lieu avant les derniers jours de juin 1091.

§ 2. *Le concile eut lieu après la bataille de Lébounion.* Il nous reste à établir la date après laquelle le concile eut lieu. Nous voudrions indiquer pour cela la rentrée de l'empereur à Constantinople après Lébounion, c. à d. les premiers jours du mois de mai, sans pourtant exclure l'hypothèse que la réconciliation ait eu lieu au mois de février ou de mars 1091 quoique que cela nous semble très peu probable. Voici les indices qui nous suggèrent cette opinion.

Parmi les personnes présentes au concile nous trouvons Jean Doucas, gendre de l'empereur, portant le titre de « Μέγας δούξ ». Or Jean Doucas dut recevoir ce titre au plus tôt en 1090, plus probablement en 1091. Voici en effet ce qu'Anne Comnène nous dit à ce sujet: « Après que l'hiver fut passé, au moment où le printemps commençait à poindre (c'est le printemps après Lébounion, donc le printemps de 1092) ayant appelé de Durazzo son gendre Jean Doucas il le nomma mégaduc de la flotte (« μέγαν δούκαν τοῦ στόλου ») (2) ».

L'empereur appellait ainsi Jean de Durazzo pour lui confier une expédition combinée par terre et par mer contre

(1) En même temps l'empereur se trouve en ce moment sur le point de partir en campagne contre Bodin.

(2) Anne Comnène IX, 1; II, 29_{14-17}.

Tsachas [1]. Constantin Dalassène reçut le commandement de la flotte tout en restant sous les ordres de Jean Doucas qui commandait plus spécialement les forces de terre. Ailleurs Anne Comnène nous dit encore que Jean Doucas avait été envoyé par Alexis à Durazzo pour s'occuper de la défense des frontières et de la ville [2], et qu'il y séjourna pendant onze ans, jusqu'au moment où il fut rappelé pour commander l'expédition contre Tsachas [3]. D'après cette seconde information, ainsi qu'il a été dit plus haut, Jean aurait reçu le titre de mégaduc en 1092. Pourtant ces deux passages de l'Alexiade ne peuvent pas être pris à la lettre [4]. En effet, Anne nous apprend que déjà au cours de juin juillet 1091, Jean Comnène, fils du Sébastocrator, était duc de Durazzo [5]. Jean Doucas a donc quitté son poste à cette époque; il porte même a ce moment le titre de mégaduc. En effet, nous le trouvons déjà cité comme mégaduc dans les actes du concile des Blachernes avec Eustathe Camytsès et Humbertopoulos. Or, dans l'été de 1091, ces deux personnages étaient déjà tombés en disgrâce et se trouvaient en prison ou en exil. Donc la nomination de Jean Doucas comme mégaduc est antérieure à l'été de 1091.

Pourtant si, dans le témoignage d'Anne Comnène, la date de 1092 est inexacte, il reste établi que Jean Doucas reçut le titre de mégaduc en vue de la campagne contre Tsachas, probablement lors même des préparatifs, tandis qu'Anne l'a rapportée au moment effectif de l'expédition. Si donc la date de la nomination n'est pas 1092 même, elle ne devra pas en être fort éloignée.

La première allusion que nous ayons à un projet d'expédition contre Tsachas sous la conduite de Jean Doucas, nous la trouvons dans l'entrevue de Constantin Dalassène avec le pirate turc. Or, celle-ci eut lieu probablement, pendant l'été ou l'automne de 1090.

(1) Ibid. IX, 1; II, 29.

(2) Cela veut dire que Jean Doucas avait été nommé duc de Durazzo, car cette ville était une ville frontière, dans laquelle les pouvoirs militaires et civils se trouvaient réunis dans les mains du duc de la ville. Voir Schlumberger, *Sigillographie*, p. 341.

(3) Anne Comnène VII, 8; I, 252_{29}-253_{10}.

(4) Voir Chalandon, *Essai*, p. 143, note 1 et p. 145.

(5) Anne Comnène VIII, 7; II, 19_{19-23}.

Si donc, dans les actes du concile, Jean Doucas porte le titre de mégaduc, ce concile n'a pas pu avoir lieu avant l'été ou l'automne de 1090.

Nous pouvons mieux préciser encore la date du concile et la placer en 1091. En effet, nous savons que Jean V l'Oxite a été élu patriarche d'Antioche au cours de 1089 (1). En septembre de cette même année, il prit part à Constantinople au synode qui discuta la réclamation d'Urbain II d'être de nouveau nommé dans les dyptiques (2). De même, en février ou mars 1091, il adressa à l'empereur un discours sur les causes des maux de l'empire et sur les mesures à prendre pour les éliminer (3). Pendant l'intervalle entre ces deux datest il ne semble pas s'être éloigné de Constantinople; en effe, dans sa démission datée de 1100, il dit avoir séjourné 9 ans à Antioche (4). Il aurait donc quitté Constantinople au cours de 1091 (5). Dans ce cas, si le concile des Blachernes avait eu lieu entre 1089 et les premiers mois de 1091, on ne voit pas pourquoi Jean n'aurait pas été présent à une réunion qui par le nombre et la dignité des personnages présents, fut des plus solennelles.

Le concile eut donc lieu après les mois de février ou mars 1091, date à laquelle Jean V l'Oxite prononça son discours adressé au Basileus. En même temps, les circonstances que nous font connaître le discours ainsi que le « *Conseil au Basileus* », circonstances qui durent persister jusqu'à la bataille de Lébounion, sont difficilement compatibles avec une réconciliation de Léon de Chalcédoine. Nous y rencontrons en effet d'une part, la volonté ou du moins le désir du Basileus de procéder à de nouvelles confiscations de vases sacrés, et d'autre part une résistance ferme et réfléchie, opposée par le patriarche, qui n'était probablement pas seul.

Par contre, l'état des choses se modifie radicalement après la bataille de Lébounion. L'empereur, délivré de ses ennemis

(1) Papadopoulos, *Jean V l'Oxite*, p. 361.

(2) Holtzmann W., *Die Unionsverhandlungen zwischen Kaiser Alexios I und Papst Urban II im Jahre 1089* dans *Byz. Z.* XXVIII (1928), p. 61.

(3) Grumel, *Les Patriarches*, p. 280 ss.

(4) Papadopoulos, *Jean V l'Oxite*, p. 379_{15} et 372, note 2.

(5) Ibid.

les plus dangereux, ne se trouve plus dans les difficultés financières dans lesquelles la guerre l'avait jeté. Aussi n'a-t-il plus rien à craindre d'un retour de Léon. Ce dernier d'autre part à eu pendant l'exil le temps de réfléchir avec calme sur ses idées et, la question pratique des confiscations n'existant plus, il aura cédé sans trop de difficultés aux exhortations de ses amis.

Pour cela, il nous semble que la date la plus indiquée pour la célébration du concile des Blachernes, est la fin de mai ou le début de juin pendant le bref séjour que l'empereur fit à Constantinople après la bataille de Lébounion.

Nous concédons volontiers que les arguments que nous avons apportés pour établir le terme après lequel doit être placée la célébration du concile, pris indépendamment l'un de l'autre, ne sont pas décisifs; mais, pris ensemble, par leur convergence, ils suggèrent la date que nous avons indiquée comme celle qui est la plus probable.

Pelopidas Stephanou S. J.

Le due lettere di Giorgio da Trebisonda a Maometto II

Con una sua lettera del 3 novembre 1466 l'oratore in Roma presso Paolo II della vedova di Francesco Sforza, Bianca Maria ultima duchessa Visconti di Milano, e del figlio Galeazzo Maria, Agostino de Rubeis, insieme a parecchie altre su movimenti ereticali comunicava al loro segretario, il molto noto Cicco Simonetta ([1]), curiose notizie sopra quel tipo strano e poco simpatico d'umanista che era Giorgio da Trebisonda ([2])

([1]) Per questi personaggi basti ricordare che Francesco I Sforza acclamato duca di Milano nel 1450, morì l'8 marzo 1466; Bianca Maria, che l'aveva sposatn nel 1441, morì a Melegnano il 23 ottobre 1468, mentre Galeazzo nato nel 1444 fu assassinato il 26 settembre 1476 e Cicco Simonetta nato in quel di Catanzaro nel 1410, fu decapitato il 30 ottobre 1480.

([2]) Cretese oriundo di Trebisonda (donde l'appellativo Trapesunzio) nato 4 aprile 1395, † in Roma alquanto prima del 12 agosto 1484, ferace, ma non troppo encomiabile traduttore dal greco ed autore di varii lavori anche in latino. Un giudice competente ha scritto di lui: «Nel campo degli studî latini riuscì più efficace che nei greci. Pubblicò nel 1471 una buona grammatica latina... largo successo conseguì con la Rettorica» (R. Sabbadini in *Enciclopedia italiana,* XVII, 180: per le edizioni delle opere v. É. Legrand, *Bibliographie hellénique des XV[e] et XVI[e] siècles,* 4 voll., Paris 1885, 1903, 1906 ai luoghi dati negli indici), ma «era egli uomo prosuntuoso del suo sapere e collerico, e troppo pronto perciò ad aver brighe con chi che si fosse» (G. Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, ed. di Milano, II, 1833, 630-635). Fu, come poi anche il figlio Andrea, al quale rinunziò l'ufficio, segretario apostolico (v. W. von Hofmann, *Forschungen zur Geschichte der kurialen Behörden* [Bibliothek des königl. Preuss. Instituts in Rom, XII, XIII], II, Rom 1914, 112). Copiosa è la bibliografia che lo riguarda: di essa vanno tenuti in considerazione i contributi di L. Allacci a pp. 374-382 della *De Georgiis et eorum scriptis diatriba,* che occupa le pp. 303-427 di Georgii Acropolitae *Historia*, Parisiis 1651, riprodotta in I. A. Fabricius - G. Chr. Harless, *Bibliotheca graeca,* XII, Hamburgi 1809, 1-136 e pel Trapesunzio 70-84, ristampato questo tratto in Migne, *Patrologia graeca,* CLXI, 745-766;

(il Trapesunzio): « l'adviso etiamdio como uno d. Leonardo

A. Zeno, *Dissertazioni Vossiane*, II, Venezia 1753, 2-27 (che 5 s. ha solidamente provato doversi porre la morte di Giorgio « avanti il 1486 e anche 1485 poichè Sisto IV [al quale il figlio dedicò un'opera del padre defunto] finì la vita, e 'l Papato a' XII. Agosto del 1484 »: eppure si legge correntemente, anche in recentissime pubblicazioni, che morì il 12 agosto 1484, oppure nel 1485 o 1486); G. Castellani, *G. da Trebisonda maestro di eloquenza a Vicenza e Venezia,* in *Nuovo Archivio Veneto,* anno VI, n. 21 (1896), 123-142; R. Sabbadini, *Briciole umanistiche,* V. *G. da Trebisonda*, in *Giornale storico della letteratura italiana,* XVIII (1891) 230-241 (v. di lui anche la nota all'*Epistolario di Guarino,* III, Venezia 1919, 342 s.: *Miscellanea di Storia Veneta,* serie III, tomo XIV); R. Cessi, *La contesa fra Giorgio da Trebisonda, Poggio Bracciolini e Giovanni Aurispa durante il pontificato di Niccolò V,* in *Archivio storico per la Sicilia Orientale,* IX (1912), 211-232 (che non ha ancora pubblicato l'articolo sul *Trapezunzio ed il Pontificato di Pio II,* promesso in n. 2 di p. 211, colla lunga lettera del 1 dicembre 1459 a Niccolò Piccolomini dal codice *Vaticano latino 2926,* ff. 123'-134'). V. pure il vol. II di G. Voigt, *Die Wiederbelebung des classischen Altertums,* 3ª ed. curata da M. Lehnerdt, Berlin 1893 o la versione italiana di D. Valbusa, Firenze 1890 colle *Giunte e correzioni* di G. Zippel, Firenze 1897; E. Walser, *Poggius Florentinus. Leben und Werke* (*Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, herausgeg. von* W. Goetz, vol. XIV), Leipzig-Berlin 1914, 268-272; R. Janin, in *Dictionnaire de théologie catholique,* VI, Paris 1920, 1235-37. Due lettere di lui pubblicò É. Legrand, *Cent-dix lettres grecques de Fr. Filelfe* (Publications de l'école des langues orientales, III série, vol. XII), Paris 1892, 315-328; altre Cessi, loc. cit., 229-232, quattro Walser, loc. cit., 501-514; una al Bessarione come proemio alla versione del *Contra Eunomium* di S. Basilio L. Mohler in *Kardinal Bessarion als Theolog, Humanist und Staatsmann,* Paderborn 1942 (III vol. dal titolo *Aus Bessarions Gelehrtenkreis,* che è il vol. XXIV di *Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte*), 593 s., dopo che a pp. 277-342 aveva per primo edito l'*Adversus Theodorum Gazam in perversionem problematum Aristotelis* (il vol. II è l'edizione critica colla vecchia versione latina dei quattro libri greci del Bessarione *in calumniatorem Platonis,* cioè il Trapesunzio, mentre in I, 352-365 è esposta la posizione antiplatonica di Giorgio e l'origine dell'opera del Bessarione). La Biblioteca Vaticana ha varie cose sue: il *Vat. lat. 385* è un esemplare di dedica a Niccolò V e forse vi è in una miniatura il ritratto di Giorgio che presenta il volume (omelie del Crisostomo su Matteo nella versione di Aniano e del Trapesunzio); il *388,* ff. 1-12, contiene l'autografo *rudi manu conscriptus* della traduzione di Giorgio del libro XXVI del Crisostomo *super Mattheum*; il *525,* colla versione del commentario di S. Cirillo Alessandrino sul Vangelo di S. Giovanni, è *codex ab ipso Georgio Trapezuntio currenti calamo scriptus* (M. Vattasso-P. Franchi de' Cavalieri, *Codices Vaticani latini,* I, Romae 1902, 298 s., 300, 399). Il *2926,* in cui già Gaetano Marini aveva riconosciuto giustamente (e non sono a proposito i dubbi del Sabbadini, *Briciole* cit., 240) in più luoghi

Trabesunda, homo vechiissimo de 70 anni et doctissimo in

---

la mano di lui (v. C. de' Rosmini, *Vita e disciplina di Guarino Veronese*, II, Brescia 1806, 89) e dal quale Legrand e Cessi hanno pubblicato lettere importanti per la vita di Giorgio (a f. 136' sta la sua firma autografa alla copia d'una sua lettera a Pio II del 31 gennaio 1460), offre autografi due suoi lavoretti non ricordati dai bibliografi: *de questione Hieronymi et Augustini super legalibus* (ff. 151-162) e *de sanctificatione Matris Domini nostri ab utero* (ff. 186-190; ad un terzo, *de laudibus eloquentie*, ff. 1-6, egli ha messo di sua mano il titolo e il *finis*). Per i codici *2054,2055, 2058* e pel *Vat. greco 1720* v. più avanti. H. Steinmann, *Die Sixtinische Kappelle*, I, München 1901, 409 s. e fig. 186, lo vede effigiato alla Cappella Sistina nel gruppo del lebbroso a destra nella scena di Gesù che predica sul monte alle turbe (v. ibid. tav. XXXI) di Cosimo Rosselli coll'aiuto di Piero di Cosimo (A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, VII, *La pittura del Quattrocento*, parte I, Milano 1911, 687 e fig. 396) e vi trova molta corrispondenza col ritratto che illustra gli *Elogia* di Paolo Giovio. Questo è riprodotto dall'edizione di Basilea del 1577 (sulla quale v. E. Müntz, *Le musée des portraits de Paul Jove*, in *Mémoires de l'Institut national de Paris*, XXXVI, 2ª parte, Paris 1901, 243-343, pp. 271 s.) in Legrand, *Bibliographie hellén.* cit., III, 119. Quanto alla famiglia di Giorgio può ricordarsi che ebbe per moglie certa Galitia (Legrand, *Cent-dix lettres* cit., 331, n. 4), « quam pudicissimam esse novi », assevera Teodoro Gaza in una sua lettera al cardinale Marco Barbo (ibid.) ed, oltre all'Andrea ricordato, un figlio Giacomo (al quale addì 5 novembre 1450 rinunziò un ufficio di scrittore: von Hofmann, loc. cit.), che nel 1459 egli dichiara « iuvenis annos natus XXIIII circiter..., animo magno, manu prompta, ingenio singulari, viribus giganteis » (*Vatic. lat. 2926*, f. 117) e di cui poi si perde ogni traccia, oltre a cinque figlie; « sunt mihi duo filii, et quinque filiae, quarum duae iam viro maturae sunt », scriveva Giorgio il 28 settembre 1453 a Francesco Barbaro (Fr. Barbari *et aliorum ad ipsum epistolae* a cura del cardinale Quirini, Brixiae 1743, 302 s.). Andrea, che Gaspare da Verona (v. sotto) dice in *patrem pientissimus... non ignobilis et optimi ingenii adolescens*, da segretario salì ad abbreviatore apostolico (von Hofmann, loc. cit.), ereditò i libri del padre, fu coniugato e, come risulta dal suo testamento del 1 agosto 1496, ebbe un figlio e quattro figlie, fra le quali Faustina, che il 6 aprile 1504 sposò Evangelista (non l'E. che « nei Registri di Leone X occorre sovente fra gli scrittori », come ritiene il Tommasini, chè si tratta invece di E. Tarasconi, sul quale v. A. Mercati, *Un atto di clemenza di Clemente VII*, Parma 1938, 3-5, n. 1: Biblioteca della Giovane Montagna, n. 131) Maddaleno de' Capodiferro illustrato da O. Tommasini, *Ev. Madd. de' Capodiferro*, in *Atti della R. Accademia dei Lincei*, serie IV, classe di scienze morali, storiche e filol., X (1893), 3-20. Maria, sorella di Andrea, testò nel 1512 (ibid. 11). Giorgio comprò una casa nelle vicinanze della chiesa di S. Macuto (su questa v. Chr. Hülsen, *Le chiese di Roma nel medioevo*, Firenze 1927, 307 e l'edizione curata da C. Cecchelli di M. Armellini, *Le chiese di Roma*, Roma 1942, I, 383 s.; II, 1336), che gli procurò grossi grattacapi e dolorose vicende da lui raccontate nel cit. Vatic. lat 2926. Fu se-

greco et in latino, quale l'anno passato ([1]) fu mandato dal papa in quella parte de Grecia et de Turchia et di là, per explorare et intendere le condicione de le gente et del paese del Turcho, a quisti dì è stato scoperto havere facto tutto l'opposito, essendo tornato qua, per certe sue lettere et opere che li sono state trovate. Ne le quale avisava il Turcho de tutti li progressi di qua et de li mali contentamenti de li populi, confortandolo ad accelerare la venuta sua in Italia. Et iam appellabat eum imperatorem romanorum et orbis; et molte altre pratiche che'l teneva col Turcho et per di là se sono intese; perchè pare, quando fu in quel paese, fusse molto acarezato et factogli de grandissimi doni. Et così, essendone avisato il papa, lo fece dextramente destenire et secretamente in palazo, non intendando imperò de publicare la cosa altramente, perchè pare fusse maestro de sua Santità, a puero et a teneris annis, longo tempo, ad insignarli lettere, et ancha

---

polto a S. Maria sopra Minerva apponendosi alla tomba un'iscrizione, « Sed, heu rerum fata! lapis ille omnium oculis dum e Scevophylaceio Ecclesiam ingrediuntur prostat. Inscriptio attritu pedum obambulantium omnino abrasa, tempore, et eo non ita longo aufugit, adeo ut praeter unius Trapezuntii nominis vestigia, caeca inscriptio sensim evanescens, avolarit », scriveva l'ALLACCI nel 1651 (in MIGNE, loc. cit., 745 s.): sepoltura e iscrizione non sono ricordate in V. FORCELLA, *Iscrizioni delle chiese... di Roma* I e XIII e J.-J. BERTHIER, *L'église de la Minerve à Rome*, Rome 1910. Noto che lo *stato temporale delle chiese di Roma* dell'anno 1662 fa sapere che " Maria Trapesuntia " dotò « la cappella di s. Caterina da Siena oggi del Rosario, d'un censo di sc. 32 l'anno » (ARMELLINI-CECCHELLI, op. cit., I, 598).

([1]) Realmente Giorgio andò a Costantinopoli arrivandovi da Creta nel novembre 1465 e ripartendone il 18 marzo 1466, come egli stesso racconta nella relazione del martirio di Andrea di Chio compiuto il 29 maggio 1465; rientrò a Roma nell'estate e già ai 30 d'ottobre il Filelfo, protestando l'antica amicizia, si congratulava da Milano con lui per il suo ritorno (presso E. LEGRAND, *Cent-dix lettres* cit., 127 s.). Il *Martyrium* è il n. 444 della *Bibliotheca hagiographica latina*² dei Bollandisti, Bruxellis 1898, 73, ove non è indicata l'edizione datane da S. P. CANISIO nel *De Maria virgine incomparabili* etc., Ingolstadii 1577, 674-679, nè quella nel MIGNE, *Patrol. gr.*, CLXI, 883-890, nè i molti tratti riprodotti da O. RAYNALDUS nei suoi *Annales ecclesiastici* ad ann. 1465 n.¹ 20-25: Romae 1663; ed. MANSI, Lucae 1753, 425 s. Poichè il Trapesunzio scrive: « promisique, si ad meos Romam incolumis devenirem, martyrium eius summatim *latina lingua* me conscripturum », non pare ammissibile l'*ob Original griechisch?* di A. EHRHARD in K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantin. Litteratur*², München 1897, 205.

li haveva compassione per la etate. Tandem, deducta la cosa in consistorio tra li cardinali, fu unanimiter determinato et strecto il papa a procedere contra di luy pro re de così malo exempio como è questa. Et così fu publicamente menato in presone in castello sancto Angelo, sed per ancora non gli è facto altro processo nì novità... È vero che l'è stato examinato, et luy ha confessato il tutto, benchè 'l non poteva negare per le lettere de sua mano, digando se'l non ghe va altro che la vita, non se ne cura, cum sit che poco li sarà tolto, perchè sa bene, che poco gli restava (1) da vivere. Et pur continua in commendare grandemente il Turcho, et sta in proposito che'l debia essere signore universale del mondo » (2). Un altro contemporaneo, l'umanista Gaspare da Verona (3), ricordando che Giorgio era stato « olim magister artisque grammaticae praeceptor » di Paolo II, ci informa che il Papa « eum senem iussit relaxari », « cum fuisset mensibus quatuor in Adriani arce detentus », essendo che « non sunt in eo tot inventa facinora, quot de eo praedicabantur; verum cum custodia publica esset egressus, ea lege domi mansit, ne iniussu Pontificis unquam pedem efferret nec domo ulla ratione exiret » (4). Un terzo contemporaneo, Roderico Sanchez de Arevalo (5), che come castellano di Castel S. Angelo lo aveva in

(1) Così l'editore; ma probabilmente andava letto « restarà ».

(2) Presso L. Fumi, *Eretici in Boemia e Fraticelli in Roma nel 1466*, in *Archivio della R. Società Romana di Storia Patria*, XXXIV (1911), 117-130, p. 127. Non andrà preso come tutto vero ciò che comunica il de Rubeis, il quale sbaglia nel dare il nome del Trapesunzio, dalle ciarle correnti nell'Urbe: alcuni particolari hanno, come si vedrà, conferma sicura, ma non parmi accettabile ad es. la missione officiale, sebbene naturalmente segreta, di Giorgio in Oriente. V. poi per le ulteriori relazioni di Paolo II con Giorgio lo Zippel in *Archivio* cit., XXXV (1912), 165.

(3) Sul quale, nato verso il principio del secolo XV, † nel 1474, v. G. Zippel nella prefazione a *Le vite di Paolo II di* Gaspare da Verona *e* Michele Canensi nella nuova edizione dei *Rerum Italicarum Scriptores* del Muratori, III, p. XVI, Città di Castello 1904, XXI-XXXI.

(4) Già in Muratori, R. I. S., III, parte II, Mediolani 1734, 1039; ora in Zippel, loc. cit., 43 s.

(5) Pio e dotto prelato spagnuolo, nato a S. Maria de Nieva, diocesi di Segovia, nel 1404, eletto al vescovado di Oviedo 22 aprile 1457, traslato a quello di Zamora già alla fine del 1465 (comunemente invece la traslazione è posta nel 1467: v. Toni 93), all'altro di Calahorra 30 ottobre 1467, finalmente a Palencia 6 ottobre 1469, castellano di Castel S. Angelo dal 14 settembre 1464 alla morte avvenuta il 4 ottobre 1470. N. Antonio, *Bibliotheca*

custodia, rispondendo ad una lettera di lui, « in qua eum plurimum commendat, et deplorat incommoda captivitatis suae, et precatur eundem episcopum ut significet causas suae incarcerationis et calamitatis » (1), scrive: « Compertum esse audio in quosdam summos pontifices, quorum gloria summa est et memoria in benedictione erit, quos de te egregie meritos nosti, vita functos aliosque clarissimos maximosque viros verbo et scriptis maledictis et contumeliis vehementer atque acerrime exarsisse, quorum famae maculam, quoad te fuit, ut aiunt addidisti » (2). Dal canto suo Niccolò Perotti (3) nella vivacissima invettiva (*Refutatio deliramentorum*) contro il Trapesunzio, che « è da porre fra l'ottobre 1469 e l'ottobre 1470 » (4), informandoci che Giorgio « ter inter annos quindc-

hispana vetus, II, Matriti 1788, 297-304; P. Pagliucchi, *I castellani di Castel S. Angelo*, I, parte I, Roma 1909, 1-9; C. Eubel, *Hierarchia catholica medii aevi* 2, II, Monasterii 1914, 209, 271, 114 e 210; A. Lambert in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, III, Paris 1924, 1658-61. T. Toni, *Don Rodrigo Sanchez de Arévalo. Su personalidad y actividades, el tratado « de pace et bello »*, Madrid 1935. V. pure i voll. I e II della *Storia dei Papi* di L. von Pastor, Roma 1910, 1911, che pone anche in rilievo alcune opere inedite dell'Arevalo. Nel codice *Vatic. lat. 334*, ff. 1 s., è un elenco delle opere di lui (Vattasso-Franchi de' Cavalieri, op. cit., 240).

(1) Dal codice *166* (non 161 come, col Creighton, dà il von Pastor, op. cit., II, 318, n. 3) del Corpus Christi College di Cambridge (certamente quello ricordato da Antonio, loc. cit., 300 e Lambert, loc. cit., 1661), Roderici Sancii de Arevalo *Epistolae et orationes*, f. 74: v. Montague Rhodes James, *A descriptive catalogue of the manuscripts of the Library of Corpus Christi College*, I, Cambridge 1912, 275-279.

(2) Passo che lo Zippel, *Le vite* cit., 43, n. 1, riproduce da Creighton, *A history of the Papacy*.

(3) Nato in Fano nel 1429, arcivescovo Sipontino (Manfredonia) 20 settembre 1458, † a Sassoferrato 14 dicembre 1480, al servizio e grande ammiratore del cardinale Bessarione (pel quale † 18 novembre 1472 basta rimandare alla ricordata grande opera del Mohler ed agli articoli di A. Palmieri in *Dictionnaire de théol. cathol.* cit., II 2, Paris 1910, 801-807; S. G. Mercati in *Enciclopedia ital.* cit., VI, 811 s.; L. Brehier in *Dictionnaire d'hist. et de géogr. ecclés.* cit., VIII, Paris 1935, 1181-1199): « la sua produzione fu molteplice e varia » ed egli fu uomo di « stragrande erudizione » (R. Sabbadini, in *Enciclopedia ital.* cit., XXVI, 789). V. specialmente G. Mercati, *Per la cronologia della vita e degli scritti di N. Perotti: Studi e Testi*, 44, Roma 1925, con *Paralipomeni Perottini* in *Studi e Testi*, 46 (aggiunta) e *La Bibliofilia*, XXIX (1927), 253-267, riprodotti questi ultimi in G. Mercati, *Opere minori*, IV (*Studi e Testi*, 79), Città del Vaticano 1937, 340-367.

(4) G. Mercati, *Per la cronologia* ecc. cit., 65, n. 3.

cim carcerem est expertus », ne dà i motivi così: « primo iracundia, secundo libido, tertio perduellionis crimen eum in vincula compulerunt » ([1]). Nel primo caso abbiamo un riferimento all'incidente del 4 maggio 1452 col Poggio ([2]), seguìto da breve prigionia e dalla fuga a Napoli colla famiglia eccettuatone il figlio Andrea: non veggo a che cosa ed a qual tempo alluda l'elastico termine *libido* e pel terzo caso parmi che non basti a formare il *crimen perduellionis* l'insolenza contro Pontefici ed altri personaggi ([3]), mentre ne rivestirebbero il carattere le relazioni di Giorgio con Maometto II quali vengono riferite dal de Rubeis, sebbene poi Paolo II, sia per benevolenza verso l'antico maestro, sia perchè si trattava di uno ormai vecchio e di fatto inoffensivo, non vi abbia visto, criminalmente e politicamente, quella gravità, che apparve al primo momento e facesse dimettere da Castel S. Angelo l'incauto cretese, il quale nel 1466 realmente aveva diretto lettere a quel Sultano magnificandolo a tutto spiano e attribuendogli *iure* ed augurandogli il dominio universale pel bene dell'umanità ed anche del cristianesimo! Non andrà neanche dimenticata l'operetta περὶ τῆς ἀληθείας τῆς τῶν χριστιανῶν πίστεως ([4]), che nel luglio

([1]) Mohler, op. cit., III, 365: il passo era già stato riferito dall'Allacci, loc. cit., 381 (donde in Migne, loc. cit., 763), da H. Hodius, *De graecis illustribus,* Londini 1742, 124 e da G. Mercati, loc. cit., 65. — Deve escludersi che il Trapesunzio sia da includersi fra i *congiurati* del Platina carcerati nel febbraio 1468 come suppose il Tiraboschi (loc. cit., 633 e v. von Pastor, loc. cit., 312, n. 2), non solo perchè non ne è fatto il nome — pur notevole — nelle fonti, ma anche perchè il Perotti non avrebbe dimenticata questa recentissima *quarta* prigionia. Del resto il *Martyrium* di Andrea di Chio ce ne mostra in piena libertà l'autore, che non pensa a disavventure, ma si interessa a che il suo santo reprima *insurgentes in Italia Platonicos* e interceda *pro summo pontifice Paulo secundo, cujus tempora martyrio tuo decorasti, perpetuaque fecisti:* e il *Martyrium* fu scritto il 23 aprile 1468.

([2]) V. specialmente Walser, op. cit., 269 ss.

([3]) Si noti che il Perotti (Mohler cit., III, 373) scrive: « Quo factum est, ut ex illo fonte et seminario vitiorum tuorum usque adeo tandem audacia et malignitas et perfidia et, ut ita dicam, desperatio creverit, ut non modo vitam ac mores christianorum principum et populorum spurcissimis verbis foedare atque polluere, sed *prodere rempublicam christianam,* impium Turcorum tyrannum in Italiam vocare... volueris ».

([4]) È in copia autografa nel codice *Vatic. greco 1720,* già Lolliniano (v. P. Batiffol in *Mélanges d'archéologie et d'histoire* delle Scuole francesi d'Atene e di Roma, IX [1889], 35 e G. Mercati, *Opere minori* cit., loc. cit., n. 2 di p. 159) e come tale ricordato dall'Allacci, loc. cit., 380 (e riprodu-

del 1453, a un mese e mezzo dalla caduta di Costantinopoli, che tanto aveva commosso l'Occidente ([1]), mentre era rifugiato a Napoli il Trapesunzio aveva destinata a Maometto « con la preghiera che venisse tradotta in turco e studiata dai dotti musulmani » e in cui « l'autore si propone lo scopo speciale di mostrare che tra l'islamismo e il cristianesimo non esistono differenze sostanziali e che il Sultano può facilmente giungere alla loro conciliazione, la quale gli aprirà la via al dominio su tutti i popoli che professano l'una e l'altra religione » : « operetta dettata evidentemente... da motivi piuttosto politici che religiosi » e contrastante « per il tono irenico, e, talvolta, quasi entusiastico dell'autore verso l'islamismo cogli attacchi violenti della tradizione polemica antislamica dei Bizantini » ([2]). Ma fu spedito e recapitato a Maometto II questo opuscolo? Nol sappiamo: che se esso non si trova fra i codici del Serraglio a Costantinopoli, non se ne deve dedurre la negativa, essendo ben poco quel che è rimasto di non isla-

---

zioni); v. pure ZENO, op. cit., 16, n. 27. E qui è da correggere una inesattezza bibliografica. L'ALLACCI, loc. cit., 379, aveva elencato fra le opere del Trapesunzio l'*Oratio in funere Michaelis Veneti ad Turcarum Imperatorem.* Le ultime parole di questo titolo sono un errore poichè nulla ebbe a vedere coi Turchi Michele Fantino († 1434) e nulla col loro imperatore Giorgio Trapesunzio per l'orazione funebre: ora lo ZENO, loc. cit., 25, afferma che in essa Giorgio « aveva scritto, doversi anteporre i Turchi a tutti gli altri Capitani di qualunque secolo, e di qualunque nazione », ciò che invano si cerca nel testo dell'orazione (che conosco dai codici *Vatic. lat. 186*, ff. 151-158 e *2926*, ff. 7-21, che ha correzioni autografe del nostro), evidentemente scambiata colle lettere che pubblichiamo ora : ma il CASTELLANI ha seguito lo Zeno (v. op. cit., 130) e in FABRICIUS-HARLESS (loc. cit., 84, n. k, riportati in MIGNE, loc. cit. 762, n. d) parimenti si legge che l'asserzione *Turcas omnibus imperatoribus praestantiores esse* era del Trapesunzio nella detta orazione, contro la quale essi fanno pure scritta la confutazione del fantastico Giunio (cioè Arevalo: v. sotto) e del Perotti, ciò che propriamente non afferma l'Allacci, il quale avrebbe potuto esprimersi più chiaramente.

([1]) L. VON PASTOR, loc. cit., I, 547 ss.

([2]) G. ZORAS e C. GIANNELLI (che cureranno l'edizione), in *Atti del V Congresso internazionale di studi bizantini*, I, *Storia, filol., diritto* (*Studi bizantini e neoellenici*, V), Roma 1939, 577. Oltre ad appellare Maometto II ὦ βασιλεῦ βασιλέων Giorgio qui dichiara: θαυμάζω γάρ σου τὰς ὑπερ ἄνθρωπον ἀρητάς... θαυμάζω τὸ κράτος καὶ τὴν ἐξουσίαν, ἣν ἐδωκέ σοι ὁ Θεός e ci viene presentata da lui ἡ μεγάλη σου βασιλεία καὶ δύναμις, καὶ τὸ τῆς ψυχῆς σου μέγεθος καὶ ἀνδρεία, καὶ, ἵνα δι' ὀλίγων εἴπω, ἡ θαυμαστή σου ἀρητὴ καὶ σπουδὴ βασιλική.

mico della biblioteca di quel Sultano [1]. Se ne ebbe notizia in Italia? Lo sospetto, suggerendolo la cronologia, pel fatto (non troppo chiaro invero e conosciuto soltanto per le notizie datene dall'esacerbato Giorgio) che il Poggio e l'Aurispa [2] giuocarono a lui proprio allora il tiro brigantesco di comporre il primo, di diffondere il secondo « litteras sane turpes summo pontifici nefandeque contumelie plenas », che si fingevano dirette da Maometto II al Papa e che venivano attribuite al Trapesunzio [3]. Tredici anni dopo, novembre 1465 - marzo 1466, come ho già notato, costui fu a Costantinopoli e di là, dal quartiere di Galata, dove aveva tanto fiorito la colonia genovese, sotto la data del 25 febbraio 1466 [4] diresse a Maometto II la lettera che dò sotto il n. I e tornato a Roma nell'estate dello stesso anno, prima che venisse imprigionato (fine d'ottobre), egli ne compose un'altra allo stesso destinatario, che è il n. II. Delle due lettere (le *certe sue lettere* del de Rubeis) esiste copia nel codice *Vaticano latino 971*, che fu del

(1) Vedi A. Deissmann, *Forschungen und Funde im Serai*, Berlin-Leipzig 1933, 20 s.

(2) Per questi notissimi umanisti, nato il primo l'11 febbraio 1380, † 30 ottobre 1459, e nato a Noto di Sicilia nel 1376, † alla fine di maggio del 1459 il secondo, rimando agli articoli di V. Rossi in *Enciclopedia italiana*, VII, 650 s. e di R. Sabbadini, ibid., V, 375 s. Per l'Aurispa va aggiunto il suo *Carteggio* edito dallo stesso Sabbadini, Roma 1931 (Fonti per la storia d'Italia pubbl. dall'Istituto stor. ital.: epistolari - sec. XV), ove, IX-XXIII, diligente biografia. Per il cognome Pichuneri (ibid. XI) noto che nel *Reg. Vatic. 389*, f. 218 (Archivio Vaticano) Niccolò V l'11 maggio 1449 diede commissione di immettere in possesso d'un canonicato e prebenda della chiesa di Siracusa e della parrocchia di Lentini un Errico Pichuneri di Noto. Per gli uffici dell'Aurispa di segretario e di abbreviatore in Curia v. von Hofmann, op. cit., II, 211 e specialmente l'esauriente nota di G. Marini, *Degli archiatri pontificj*, II, Roma 1784, 142 s., che colla legalizzazione di disposizioni in vita e in morte pubblica anche una legittimazione implicita da parte di Niccolò V di tre figli naturali dell'Aurispa, sui quali v. R. Sabbadini, *Biografia documentata di G. Aurispa*, Noto 1890, 142 s. Qui è da correggere la n. 1 di p. 149, nel senso che il Marini, loc. cit., dà realmente la prova dai *Registri Vaticani 417* (33° di Niccolò V), ff. 211 s., e *420* (36°), ff. 260 s., che l'Aurispa era *praecentor* di Siracusa, non di Noto.

(3) V. colla lettera di Giorgio al figlio Andrea del 1 giugno 1454 presso Legrand, *Cent-dix lettres* cit., 317-320, l'esposizione R. Cessi, articolo cit., 224 ss.

(4) *Anno Christi 1465*, scrive Giorgio, ma è l'anno *ab incarnatione*, come ne assicura il *Martyrium* di Andrea di Chio; quindi 1466.

Bessarione e contiene, dedicato a Paolo II, il *de sceleribus et infelicitate perfidi Turchi*, come dice l'autore in principio, *ac de spurcitia et feditate gentis et secte sue, in quo rursus testimoniis sacris ac humanis et naturalibus validissimis denique rationibus confutantur plurimi errores in non nullis epistolis ad eundem immanissimum turchum per quendam blanditorem missis* di Rodrigo Sanchez de Arevalo (1), il ricordato castellano di Castel S. Angelo, che si qualifica Vescovo di Calahorra e così ci fa conoscere che il suo lavoro fu compilato — secondo le intenzioni del Papa — fra l'ottobre del 1467 e l'ottobre del 1469 (2). Esse occupano i primi quattro fogli del codice, premessi all'opera dell'Arevalo, e continuano, giusta un richiamo di mano del Bessarione, a f. 124' e per tutti i ff. 125, 126, con correzioni indubbiamente autografe del prefato cardinale (3). L'Arevalo scopre nei due pezzi, dei quali riporta qualche passo, una ventina di errori ed eresie, che s'adopera a confutare colla sua erudizione teologica, canonica e storica. Se il Sanchez è abbastanza indulgente verso la persona mai nominata del Trapesunzio, pur chiamandolo, oltre che *blanditor*, come s'è visto, *garrulus*, *errorum assertor*,

(1) A. Pelzer, *Codices Vaticani latini*, II, pars prior, Bibl. Vaticana 1931, 430 s. Altro esemplare è il *Vatic. lat. 972*, che dev'essere quello presentato a Paolo II: v. Pelzer, loc. cit., 431 s. L'operetta è ricordata dall'Antonio, loc. cit., 300, n. 607, ma non dal Lambert, loc. cit., che pur conosce il *Vatic. lat. 969*, in cui come nel *970*, si ha un altro lavoro dell'Arevalo (Pelzer, ibid., 428-430). E qui correggo un errore, che dal 1651 è corso in varie opere bibliografiche sebbene lo abbia corretto a suo tempo l'eruditissimo I. Morelli, *Codices manuscripti bibliothecae Nanianae*, Venetiis 1776, 50-53, riferendosi all'invettiva contro il Trapesunzio del Perotti conservata nel codice ora *Marciano VI, 210*. Nella cit. *Diatriba de Georgiis* dell'Allacci, certamente perchè gli stampatori parigini lessero male l'originale dell'autore, è detto che contro l'esaltazione di Maometto II fatta da Giorgio da Trebisonda scrisse, oltre il Perotti, « Nicolaus Junius de Athenodo episcopus Celegertanus et in castro S. Angeli de Urbe Praefectus » invece di « Rodericus Sancius de Arevalo episcopus Calaguritanus »: il passo errato naturalmente è ripetuto nelle riproduzioni del testo allacciano presso Fabricius-Harless e Migne, mentre il Niccolò Giunio figura come autore dell'invettiva in Zeno, op. cit., 25, presso l'Hodius, op. cit., 123 (ove il nuovo errore *Celegertanus*) ed il Castellani, loc. cit., 130.

(2) G. Mercati, *Per la cronologia* cit., 65, n. 5.

(3) La correzione « Gerasimus » al nome di Giorgio Scolario verso la fine della seconda lettera di Giorgio a Maometto II è certamente di mano del Bessarione, come prova specialmente la caratteristica « r ».

ed affermando che « concipere non satis valui quid sibi velit hic insulsus homo, quisquis ille sit, nisi forte aut dicendi laudem aut, quod gloriosius putavit, etiam apud exteros sapientie preconia carpere, nec satis fuit si hactenus commendari potuisset a domesticis, nisi et talia scriberet ex quibus ab infidelibus extolleretur », ben altro stile adopera il Perotti nella *Refutatio deliramentorum Georgii Trapezuntii* edita poco fa dal Mohler (1). Il cardinale Bessarione circa l'agosto 1469 (2) aveva pubblicato la sua importante opera *in calumniatorem Platonis* confutando le *comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis*, che Giorgio di Trebisonda aveva composte nel 1455 e che furono poi divulgate per le stampe a Venezia nel 1523 (3). Giorgio replicò con un libro, finora non rintracciato e che, secondo le citazioni del Perotti, contava almeno 191 foglio (4), ed a mezzo del figlio Andrea cercò di ottenere adesione presso la Sorbona di Parigi (5), ma male gliene in-

(1) Op. cit., III, 345-375 dal cit. cod. *Marciano VI, 210* (del quale diede notizia riportandone passi degli elogi del Trapesunzio a Maometto II, il MORELLI, loc. cit.), menzionando, per quel tanto che ne contiene, anche il codice *Vatic. lat. 2934*, parte I, ff. 219-237. Lo stesso stralcio, certamente noto all'ALLACCI, che loc. cit. ne trae un elenco di frasi di vituperio contro Giorgio e ne riporta qualche passo (e ne è copia nel *Vatic. lat. 6526*, ff. 80-98; v. G MERCATI, *Per la cronologia* cit., 66 e 136), si trova nel *Vatic. lat. 3399*, ff. 235-253: forse i due codici rappresentano un primo lavoro del Perotti contro il Trapesunzio, a cui poi, uscita la critica di Giorgio all'opera del Bessarione *in calumniatorem Platonis*, l'autore premise la confutazione di essa approfittando della chiusa: « ingemiscis, non scilicet quia Plato probetur, ut dissimulare conaris, sed quia impiissimus Mahumet in Romana ecclesia non praedicatur », per passare alla fustigazione delle due lettere a Maometto.

(2) G. MERCATI, loc. cit., 64 e v. per le diverse redazioni precedenti MOHLER, op. cit., I, 358-365; II, VII s. (Questo secondo vol. dà per la prima volta il testo greco e fornisce l'edizione critica del testo latino, che aveva già avuto tre edizioni, fra le quali l'incunabulo del 1469 descritto in *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, IV, Leipzig 1930, 60).

(3) Vedi MOHLER, op. cit., I, 352-358, che ne dà un sunto. A. DELLA TORRE, *Storia dell'Accademia platonica fiorentina*, Firenze 1902, 453-456 ha ben rilevato la differenza fra Leonardo Bruni e il Trapesunzio nella valutazione di Platone.

(4) MOHLER, op. cit., III, 358.

(5) V. la lettera del Bessarione al Fichet del 13 dicembre 1470 e la risposta del 13 febbraio seguente (ove, come nella replica del Bessarione del 22 marzo, il lavoro del Trapesunzio è detto *deliramenta*) presso LEGRAND, *Cent-dix lettres* cit., 223-225, 226-230, 230 s.; le due lettere del Bessarione sono riprodotte dal MOHLER, III, 554-556, 557 s.

colse perchè uno di quei dottori, Guglielmo Fichet, umanista e benemerito per lo stabilimento dell'arte tipografica a Parigi (1), prevenuto dal Bessarione, si schierò dalla parte del cardinale, che con lettera del 13 dicembre 1470 lo aveva informato come « quidam ex domesticis nostris singulis capitibus respondere voluit et inanem hominis cogitationem refellere », mandandogli copia di questa critica da lui castigata *subductis virgulis*, « quom multa in ea essent quae magis illum audire quam nos loqui decet » e ricevendone risposta del 13 febbraio 1471 tutta d'ammirazione pel cardinale niceno e di condanna del Trapesunzio (2), sentimenti rinnovati in altra lettera del 4 aprile 1472, in cui il Fichet manifestò anzi il proposito di ristampare l'opera del Bessarione colla risposta del suo famigliare (3). Questi era il Perotti e la risposta precisamente la *refutatio*, che è divisa in tre sezioni: nella prima (Mohler, III, 345-360), premesso che « contemnit hunc [Giorgio, di cui, pur tartassandolo molto bene, nell'*in calumniatorem* mai fa il nome] vir gravissimus Bessario, nec sibi certandum censet cum homine deliro, rabioso, furibundo, vesano, non rationibus, sed venenis, non verbis, sed sibilis, non simplici, sed trifida et serpentina lingua utente... verumtamen declarandum a nobis breviter censuimus, quanti momenti sint adnotationes, quas nuper adversus praeclarum Bessarionis opus edidit, quo et ceteri ignorantiam, stultitiam ac perversitatem hominis intelligant », il Perotti segue passo passo le *adnotationes* (4), poi (ibid. 360-369), ricordata la confutazione fattane dall'Arevalo (5), passa nella seconda alle lettere « quas nuper ad Turcum scripsisti », tenendo distinta la prima (360-365) dalla seconda (365-369), indi (369-372) nella terza sezione riporta varie

(1) Savoiardo nato a Petit-Bernard nel Faucigny 21 settembre 1433, † dopo il 1478; v. U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen-âge*, I, Paris 1905, 1501 s.; F. Simone, *Guillaume Fichet retore ed umanista*, in *Memorie della R. Accademia delle scienze di Torino*, serie II, t. 69, p. seconda (classe di scienze morali ecc.), 1939, 103-144, ove è anche la più recente bibliografia. F. Stock, *Die ersten deutschen Buchdrucker in Paris um 1500*, Freiburg i. Br. 1940.

(2) Per tutto v. Mohler, op. cit., I, 387 s.; Simone, loc. cit., 135-137.

(3) Presso Legrand, loc. cit., 243-250.

(4) Solo questa sezione non si trova nei codici *Vatic. lat. 2924* e *3899*.

(5) Che chiama vescovo di *Palencia*, ove era stato traslato il 6 ottobre 1469; v. sopra.

affermazioni del Trapesunzio nei capitoli XV-XX delle sue *comparationes* (1), per finire (372-375) con una violentissima apostrofe contro l'avversario, che termina così: « Exsurgite igitur, exsurgite pontifices, exsurgite Caesares, exsurgite reges et principes, vos populi omnes et universae nationes exsurgite, simul cum viris mulieres, cum senibus pueri, cum liberis servi, cum civibus civitates, exsurgite inquam omnes, et hunc sceleratissimum hominem, hanc truculentissimam feram, hoc immanissimum monstrum non ex urbe abigite, non ex Italia exterminate, non ultra Sauromatas, ut poëta inquit (2), et glacialem oceanum relegate, sed caedendum flagris et usque ad ossa dilaniandum, discerpendum, dilacerandum tradite. Post haec pleno theatro pice, bitumine, sulfure, fumo, fulgure, flamma exstinguite, et postquam contaminatissimum illum spiritum et foedissimam animam emiserit, non sepelite, non in equuleum insuite, non devorandum feris atque volucribus telluri inhumatum relinquite, sed in loco edito atque percelebri in altissima cruce pedibus suspendite, ut longissimo tempore videri ac conspui ab omnibus praetereuntibus possit et lapidibus, fustibus, sordibus, luto, caeno, sterquilinio foedari ». Anche il Filelfo (3) ch'era pure stato amico del Trapesunzio, ma avevagli manifestato ben altre idee circa Maometto II nella lettera di congratulazione per il ritorno da Costantinopoli nel 1466 (4), ebbe sentore delle due lettere di Giorgio,

(1) L'edizione veneta (1523) non dà numerazione nè di pagine nè di capitoli, dei quali in principio sta un elenco.

(2) « Quem mihi nunc animum dira regione iacenti | Inter Sauromatas esse, Getasque putes? » OVIDIUS, *Tristium* III, 3, 5. « Me sciat in media vivere barbarie | Sauromatae cingunt, fera gens... »; ibid. 10, 4 s. Lo stesso che *Sarmatae*, v. gli articoli in PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, zweite Reihe, II, 2542 s.; III, 263; J. PERIN, *Onomasticon totius latinitatis*, II, Patavii 1920, 598.

(3) Il noto umanista, egli pure poco simpatico, nato a Tolentino 25 luglio 1398, † a Firenze 31 luglio 1481, sul quale v. l'articolo di V. ROSSI in *Enciclopedia italiana*, XV, 281 e per le sue vicende a Siena L. DE FEO CORSO, *Il Filelfo in Siena*, in *Bullettino Senese di storia patria*, XLVII (1940), 181-209; 292-316.

(4) Presso LEGRAND, *Cent-dix lettres* cit., 127 s.: Ἀλλ' εἰπέ μοι, πρὸς θεῶν, τὰ τῆς Κωνσταντινουπόλεως τῆς δυστήνου πῶς εχει; πῶς διάκειται ὁ ἀσεβὴς πρὸς τὴν ἄθλιον; ἢ καὶ τάχει σύμπαντα ὑπὸ βαρβάρῳ ὄντα χρονίως ἐβαρβαρώθησαν; e prima aveva detto della τῶν βαρβάρων (Turchi) ἀγροικία τε καὶ ὠμότης.

che però ai 9 di dicembre del 1469 non aveva ancora vedute [1]; ricevuto l'*in calumniatorem* del Bessarione, egli non potè trattenersi dallo scrivere: «non mediocriter admiratus sum in id insaniae incidisse Georgium Cretensem» da comporre le *comparationes* tanto ostili a Platone [2].

Ora che è stata pubblicata l'invettiva del Perotti, mi è parso opportuno rendere di pubblica ragione anche le famigerate lettere, le quali, sia che si considerino come virtuose esercitazioni retoriche d'un famelico umanista che cerca di ingraziarsi un sovrano potente, sia che si prendano come esposizioni di una concezione politico-religiosa d'un cervello strano, è bene conoscere nel loro tenore e non soltanto attraverso la confutazione dell'Arevalo e le invettive del Perotti, anche per gli accenni che vi ricorrono sull'autore e sulle cose del suo tempo. Veniamo infatti a sapere non solo che Giorgio coll'opera ricordata delle *comparationes* mandò a Maometto II un esemplare della sua traduzione latina dell'Almagesto [3] di Claudio Tolomeo [4], ch'egli aveva già compiuta nel 1452 per ordine di Niccolò V [5], ma anche che aveva composta per lui

(1) Ibid.. 152-154: «Epistulas vero duas illas ad Mahometum turcum nunquam vidi».

(2) In due lettere al Bessarione, presso MOHLER, op. cit., III, 598 s. 599 s.: la seconda già data dal LEGRAND, *Bibliogr. héllen.* cit., III, 4 s., dall'edizione veneta del 1502 delle *Epistulae* del Filelfo.

(3) La μαθηματικὴ σύνταξις in 13 libri, poi detta μεγάλη σ., anzi μεγίστη σ., donde *Almagesto*, derivato dalla versione araba, in cui l'opera era appellata el-magisṭī.

(4) Il celebre geografo e astronomo egiziano (fra il 100 e il 178 d. C.), dal quale si intitola il sistema geocentrico: v. W. VON CHRISTS *Geschichte der griechischen Litteratur,* quinta ed. a cura di W. SCHMID, II, 2, München 1913, 717-724 e J. FISCHER, *De Cl. Ptolomaei vita operibus geographia praesertim eiusque fatis,* che scritto in tedesco forma il *tomus prodromus* della magnifica edizione CLAUDII PTOLOMAEI, *Geographiae codex Urbinas graecus 82* (*Codices e Vaticanis selecti quam simillime expressi,* XVIIII), Lugduni Batavorum–Lipsiae 1932. V. pure P. L. EMANUELLI e R. ALMAGIÀ in *Enciclopedia italiana,* XXXIII, 984-986.

(5) Vedi ZENO, op. cit., 13. Dedicata da Giorgio ad Alfonso I di Napoli, secondo l'attestazione di LUCA GAURICO nell'edizione del 1528 (lettera a D. Pallavicino, ove per errore si fa il nome di Ferdinando d'Aragona corretto in Alfonso nell'ultimo foglio), il figlio Andrea ne fece omaggio a Sisto IV ed alla Biblioteca Vaticana se ne conservano due esemplari, che debbono essere quelli presentati al Papa, i *Vatic. lat. 2054* (cartaceo) e *2055* (in pergamena): v. B. NOGARA, *Codices Vaticani latini,* III, Romae 1912, 432 s. Ho ricordato l'edizione

un'introduzione in greco all'Almagesto stesso [1], alla quale era stato consigliato da Giorgio Amirutze, dotto trapesuntino, cugino del Sultano, paladino un tempo e seguace dell'unione colla Chiesa latina, ritornato poscia allo scisma, anzi probabilmente passato in ultimo all'islamismo [2], con cui forse

---

del noto Gaurico, Lo ZENO, loc. cit., 14, ne enumera edizioni di Venezia 1515 e 1525, di Tübingen 1515, di Parigi 1556 e di Basilea del 1561, osservando però che quest'ultima è « forse la stessa con quella di Tubinga ». Il LEGRAND, *Bibliographie hellén.* cit., III, 321 e IV, 18, non conosce che l'edizione del Gaurico e l'Enricpetrina di Basilea e da IV, 66 s. si apprende che la parigina del 1556 dà solo i primi due libri ed in versione di altri. K. MANITIUS, *Des Claudius Ptolemäus Handbuch der Astronomie,* I (Bibliotheca scriptorum graec. et roman. Teubneriana), Leipzig 1912, XVI e 459 avverte che l'ed. veneta del 1515 dà la versione di Gherardo da Cremona e che quella del 1528 fu ripetuta a Basilea nel 1541, seguita poi dall'Enricpetrina. Un altro codice dell'Almagesto colla versione del Trapesunzio « nitidissimus et elegantissimus » è alla Laurenziana di Firenze: A. M. BANDINI, *Catalogus codicum latinorum bibliothecae Mediceae Laurentianae,* II, Florentiae 1775, 71. Per il codice Ambrosiano v. ZENO, loc. cit., 13 s.

(1) Forse è quella che si trova anche nel codice dell'Escoriale (Φ.-I. 5., ff. 190 ss.) indicata da E. MILLER, *Catalogue des manuscrits grecs de la bibliothèque de l'Escorial,* Paris 1848, 142. Una introduzione *latina* del Trapesunzio all'Almagesto era nel *Cod. lat. CDIV. i. II* 28 della Nazionale di Torino (vedi J. PASINUS, *Codices manuscripti bibliothecae regii Taurinensis Athenaei,* II, Taurini 1749, 98), autografa, ma perì nell'incendio del 26 gennaio 1904, non comparendo nell'*Inventario dei codici superstiti greci e latini antichi della Bibliot. nazion. di Torino* (estr. da *Rivista di filologia e d'istruzione classica,* XXXII, 1904, 385-588), p. 580. Il codice appartenne al cardinale Grimani (sul quale vedi C. FRATI, *Dizionario bio-bibliografico dei bibliotecari e bibliofili italiani dal sec. IV al XIX, raccolto e pubblicato da* A. SORBELLI, Firenze 1939, 269-271) e pertanto va aggiunto alla lista dei grimaniani data da G. MERCATI, in *Opere minori,* IV, 161 s.

(2) Vedi KRUMBACHER, *Geschichte* cit., 785; LEGRAND, *Bibliographie hellén.* cit., III, 195-205; W. MILLER, *Trebizond. The last great Empire,* London, 1926, 90-93, 103 s., 111 s.; R. JANIN in *Dictionnaire d'hist. et de géogr. ecclés.* cit., III, 1381 s., che lo fa morto alla fine del 1463 o al principio del 1464, mentre altri parlano del 1475. A. DEISSMANN, op. cit., 25 s., 27, 30 ss., ne fa grandi elogi e gli attribuisce non poca parte nella costituzione della biblioteca di Maometto II. In *Byzantion,* XIV (1939), 77-93, M. JUGIE, che in *Échos d'Orient,* XXXVI (1937), 175-180 ha tolto dall'inedito il lucido avviso dell'Amirutze al Concilio di Firenze sulla processione dello Spirito Santo, ha ripubblicato la *lettre de G. A. au duc de Nauplie Demetrius sur le concile de Florence* già edita dal MOHLER in *Oriens christianus,* nuova serie, IX (1920), 20-35.

Giorgio s'era incontrato quando fu a Costantinopoli (1): veniamo a sapere anche d'un suo opuscolo latino sulla differenza fra il cristianesimo e l'islamismo (probabilmente un rifacimento del ricordato περὶ τῆς ἀληθείας) contenente persino un'esortazione alla conversione. È ignoto se questa produzione letteraria sia arrivata nelle mani di Maometto II: fra i codici superstiti della sua biblioteca essa non compare. Nella prima lettera Giorgio parla eziandio di *commentaria* all'Almagesto, ma già nella sua lettera del 5 dicembre 1452 a Francesco Barbaro egli aveva detto che aggiungeva alla versione dell'Almagesto dei commentarii, « quibus, ut spero, coelestium scientia penitus obtrusa in lucem facile veniet » (2). Il codice *Vaticano latino 2058* dà appunto questi commentarii, che il figlio Andrea dedica a Sisto IV (3), qui pure, come nella dedica dell'Almagesto, dando sfogo a comprensibile ammirazione verso il padre, che non dissocia dal molto discutibile rilievo dell'invidia e furore dei nemici, in ispecie del Bessarione (4).

Quale giudizio deve darsi delle due lettere? Col *martyrium* di Andrea di Chio, che, per ragione della data di composizione (23 aprile 1468), potrebbe considerarsi una indiretta ritrattazione delle lettere, pur non figurandovi male Maometto II detto semplicemente *Turcarum rex,* Giorgio non eresse certo un monumento di gloria ai Turchi ed al loro sovrano e già nel 1442 nell'orazione *ad Alphonsum regem Aragonum et utriusque Sicilie de recuperandis locis sanctis... scripta eo anno quo habuit Neapolim* (12 giugno 1442), egli aveva detto che « hec igitur loca tam sancta spurcissimus infidelium dominatus in obprobrium christianorum omnium atque dedecus detinet »,

(1) Nel *Martyrium* di Andrea di Chio, come giustamente nota l'editore in MIGNE, loc. cit., 883, il Trapesunzio si riferisce a lui, « quem honoris causa non nomino », quando scrive: « Quidam, ex Trabezuntina ortus urbe, peripateticorum philosophiae professor, sive sua sponte, ut multi aiunt, sive impulsus, nescio, nec, si sciam, dicere ausim, crucem Domini negavit et Mahumeto adhaesit ».

(2) ZENO, loc. cit., 13; BARBARI etc. cit., ep. CXCVIII, pp. 290 s.

(3) NOGARA, loc. cit., 435 s.

(4) « Nam cum Nicenus patrem meum in omnium litterarum opinionem summo eruditorum consensu venisse invidia vexatus ferre non posset « nè Giorgio potè mai pubblicare i commentarii « ob Nicenianum furorem »: codice *Vatic. lat. 2058,* f. 1.

stigmatizzando « spurcissimam tyrannidem, sordidum imperium barbarorum », cioè dei musulmani d'Egitto padroni di Terra Santa ([1]), ma qui si va ad un vero eccesso opposto ed abbiamo sperticati elogi di Maometto II colla manifestazione di ingenti speranze riposte dal Trapesunzio in lui come in un predestinato all'impero universale anche per effettuare l'unione ecclesiastica. Sebbene siano d'una esagerazione incredibile i primi e d'una ingenuità appena immaginabile le seconde, non debbono tuttavia farci troppo meravigliare. Sei mesi dopo che Giorgio, rifugiato a Napoli, ebbe diretto al conquistatore di Costantinopoli il περὶ τῆς ἀληθείας τῆς τῶν χριστιανῶν πίστεως, Niccolò Sagundino ([2]), che per le sue benemerenze a favore dell'unione delle due chiese nel concilio di Ferrara-Firenze Eugenio IV aveva nominato segretario pontificio l'11 agosto 1439 ([3]), mandato (gennaio 1454) dal senato veneto presso Alfonso I di Napoli al fine di informarlo delle cose turchesche e di indurlo alla lega contro il Turco, facendogli conoscere « quo apparatu, quo animo, quibus copiis barbarus iste terra marique in christiana regna irruere, tantam rem navare, tanti operis molem suscipere audacter et improbe properet », scri-

([1]) È nel codice *Vatic. lat. 2926*, ff. 211-224 e dev'essere l'opuscolo ricordato dall'ALLACCI al n. 27 nella *De Georgiis diatriba* e dal ZENO, loc. cit., al n. 51, ma senza il nome di Alfonso.

([2]) Di Negroponte, che in seguito diventò segretario ducale a Venezia e finirà in Roma 23 marzo 1460 al servizio di Pio II, al quale, vescovo di Siena, aveva dedicato nel 1454 l'opuscolo *de familia Athumanorum:* v. specialmente A. ZENO, *Dissertazioni* cit., I, 333-346, compendiato dal TIRABOSCHI, *Storia* cit., III, 133 s. e v. VOIGT, op. cit., I, 429; vers. ital. I, 426 ed i voll. III e IV di LEGRAND, *Bibliographie hellénique* cit. Due lettere del Bessarione al Sagundino in MOHLER, loc. cit., 470, 647. Nel codice *Vatic. lat. 2926*, ff. 116-120, é una lunga lettera del Trapesunzio al Sagundino su tristi vicende della propria famiglia in Roma; è del 26 settembre (certamente 1459), dalla quale, come dalle seguenti ad un Giovanni cavaliere di Rodi, a Niccolò Piccolomini e dalla già ricordata a Pio II del 1 dicembre 1459, si apprendono curiosi episodi della vita di Giorgio circa quel tempo, quelli che doveva illustrare il CESSI nell'articolo promesso.

([3]) Vedi VON HOFMANN, op. cit., II, 111, ove il « de Siriponto » del *Reg. Vatic. 382* è reso con « Siniponto » (v. pure l'indice a p. 281): il *Reg. Lateranen. 372*, f. 79' dà rettamente « de Nigroponte ». G. MARINI, loc. cit., 136, informa che « Niccolò Sagundino... ha posto più volte il nome suo nel Registro di Niccolò V »: può essermi sfuggito, ma io non l'ho incontrato, come quelli (ad ogni modo non autografi) del Poggio, Aurispa e dei tre da Trebisonda, nei *Reg. Vatic. 385-431*.

veva di Maometto II che era « forme satis honeste lineamenta pre se ferentis insite profecto humanitatis atque dulcedinis (¹), tametsi adversus christianos acerrime sevire videtur. Quod equidem non nature ascripserim hominis... sed odio quo contra gentem nostram nomenque christianum flagrare et vexari videtur. Ingenium habet peracutum et acre » e qui enumera le riforme introdotte nella curia e casa reale: « Vita moresque ejus, etsi non ea temperantia, ea modestia, ea gravitate sunt, que a principe gravi et integerrimo exigi et prestari deberent..., continentem eum et sobrium appellare non admodum pertimueris... Semper aliquod agit, aliquod molitur; ...ubi de honore, de regni utilitate, de laude, de gloria quicquid agitur, incredibile dictu est qua vigilantia, qua solertia, quo studio, qua celeritate homo utatur; non modo opibus regiis ministerioque subditorum, sed sibi ipsi viteque haud parcendo, ut plerumque, ubi res presentiam desiderat principis et exposcit, nec difficultate itineris, nec inclementia celi, nec inundatione aquarum, nec asperitate deterritus montium, non estu, non frigore, non fame, non siti defatigatus, — non dicam currere, sed potius volare. In tot tantarumque rerum perenni, ut ita dixerim, ministratione, et litteris et philosophie operam dare conatur... veteris hystorie cognitionem habere voluit, neque visus est Lacedemoniorum, Atheniensium, Romanorum, Carthaginensium aliorumque regum et principum rebus gestis accomodasse animum. Alexandrum Macedonem et Caium Cesarem precipue imitandos delegit, quorum res gestas in linguam suam traduci effecit; in quibus legendis vel audiendis mirum in modum delectatur. Emulatione enim gloriosa quadam illis se parem conatur ostendere, glorieque et laudis studio inflammari videtur atque ardere. Hinc regni aviti ac patrum, quamquam amplissimi, finibus non contentus, latius nomenque famamque propagare molitur et in christiana regna irrepere, seseque in illa insinuare induxit animum; nam, chri-

(¹) È noto il ritratto, nel quale « assai più dell'esattezza delle linee colpisce la grandissima potenza espressiva » (A. Venturi, *Storia* cit., VII, p. IV, Milano 1915, 226 con fig. a p. 230), che ne eseguì nel 1480 Gentile Bellini a Costantinopoli, in cui G. Fogolari (*Enciclopedia italiana*, VI, 559 con fig. a p. 558) vede un'« evocazione storica di tutta verità che rende, insieme alla grandezza dell'animo, la finezza della mente, la crudeltà beffarda e la degenerazione sensuale del tiranno mostruoso ridotto allo stremo delle sue forze ».

stianissime rex, ubi, nescio quo Dei juditio, quo consensu, qua permissione, constantinopolitana potitus sit victoria, preter spem, preter expectationem opinionemque omnium, tam insolescere cepit et in nomen insevire christianum, ut omnia aggredi sibi licere jam putet seque consequuturum facile speret que velit; principaliter tandem christiana extinguere et imperium orbis vendicare sibi audeat somnietque. Ad hec omnes cogitationes, cuncta consilia dirigit..., innixus vaticiniis et predictionibus quibusdam, per que sibi regnum Italie ac urbis romane expugnationem promittunt ac sibi concedi celitus Constantinopoli sedem » (1). Quando poi le continue fortunate imprese guerresche del Sultano (2), che gli procurarono il titolo di Fātiḥ (il conquistatore), avevano accresciuto la sua potenza e dilatato il suo impero, volandone in Occidente la fama, Giorgio da Trebisonda capitò a Costantinopoli: egli non vi trovò Maometto II, che, stato infermo nel 1465, preparava la campagna contro l'Albania e l'eroico Skanderbeg, iniziata personalmente nella primavera del 1466 (3), ma se il famoso Giorgio Scolario, che col nome di Gennadio nel 1464 sino all'autunno del 1465 aveva per la terza ed ultima volta tenuta la sede patriarcale di Costantinopoli (4) e « ne s'est jamais

(1) *Les parties plus saillantes* di questa informazione od orazione ad Alfonso I sono date da N. Jorga, *Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades au XVe siècle,* troisième série, Paris 1902, 316-323, donde riproduco quanto sopra.

(2) Serbia, Trebisonda, Peloponneso, Bosnia, Valacchia, Lesbo: v. il vol. II della *Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa* di J. W. Zinkeisen, Gotha 1854 o di N. Jorga, ibid. 1909.

(3) Jorga, *Geschichte* cit., II, 138. Nell'estate e nel tardo autunno del 1465 Giorgio Amirutze probabilmente lavorò col figlio al codice della Geografia di Tolomeo, sul quale v. Deissmann, op. cit., 29-31, 68 s. e Fischer, loc. cit., 312, presso il quale 254 ha giusta suggestione che il codice *Marciano greco 516* venne in Italia e in mano del Bessarione pel tramite non del Trapesunzio, ma dell'Amirutze.

(4) Nato intorno al 1405, dopo il 1472: buon conoscitore del latino e dei teologi occidentali, di cui tradusse (S. Tommaso d'Aquino) in greco alcune opere; fautore a Ferrara e Firenze, ma poi dopo il 1444 ostinato avversario dell'unione delle due chiese e sempre ferace scrittore; v. l'articolo sostanziale di M. Jugie in *Lexikon für Theologie und Kirche* del Buchberger, IV, Freiburg i. Br. 1932, 380-382 e *Œuvres complètes de Georges Scholarios par* L. Petit, X. A. Siderides, M. Jugie, otto volumi, Paris 1928-1936 con in I, IX-XIV *courte biographie de G. S.,* e VIII, app. V, 20*-47* *compléments à la biographie.*

plaint de Mahomet II » (1), l'anno 1464 in una sua apologia « a regardé comme un miracle le sort qu'il [Maometto II] fit aux chrétiens » (τοῦ θείου κινοῦντος) (2) e Critobulo di Imbro (3) compilava i suoi cinque libri delle gesta del Sultano dal 1450 al 1467, dedicati a lui αὐτοκράτορι μεγίστῳ βασιλεῖ βασιλέων, εὐτυχεῖ, νικητῇ, θριαμβευτῇ, ἀηττήτῳ, κυρίῳ γῆς και θαλάσσης Θεοῦ θελήματι (4), non deve recare soverchia meraviglia se un cervello poco equilibrato, uno spirito esacerbato ed inacidito come il Trapesunzio, che là avrà forse avuto notizie delle tendenze scientifiche ed artistiche del conquistatore (5) e che si vantava di doni profetici (6), si sia esaltato per Maometto II, di cui i due moderni storici dell'impero ottomano dànno i seguenti giudizi: « Wie in den grössten seiner Vorfahren, lebte auch in Mohammed's Geist neben der vernichtenden Gewalt ein schaffendes, erhaltendes, ordnendes Element, ein organisirendes Talent, selbst der Sinn für Schönes, Erhabenes und Bleibendes. Dafür spricht am besten sein Walten im Innern des Reiches, was er für Ausbau und Fortbildung osmanischer Staatsverfassung und Staatsverwaltung, für öffentliche Bauten, fromme und wohlthätige Stiftungen, für Lehre und Wissenschaft that » (7): « Dreissig Jahre hindurch hat der Herrscher, der nun [3 maggio 1481]... gestorben war, mehr als die niedrigen Ziele eines Menschentöters, Blutvergiessers und Länderverwüsters verfolgt, wie sie manchem seiner christlichen Zeitgenossen, deren so gefasstes Urteil über ihn noch heute in zahlreichen Werken moderner Geschichtsbetrachtung einen

(1) Jugie, in *Œuvres* cit., VIII, 29.

(2) *Œuvres* cit., IV, 265 e Jugie, loc. cit.

(3) Vedi Krumbacher, *Geschichte* cit., 309-311, che nota come Critobulo « eröffnet die Reihe der Griechen, die sich mit der türkischen Oberherrschaft aussöhnten und in die neue Lage der Dingen zu schicken suchten. Dass hiebei das freie Manneswort unterdrückt und manche unwürdige Schmeichelei ausgesprochen wurde, darf man dem Kritobulos nicht allzuschwer anrechnen ».

(4) Critobuli Imbriotae *libri quinque de rebus gestis Mechemetis*, ed. C. Müller in *Fragmenta historicorum graecorum*, V, pars prior, Parisiis 1883, 52-61, p. 52.

(5) Per la biblioteca del Serraglio a Costantinopoli, che fu quella di Maometto II, v. l'opera cit. di Deissmann, specialmente 22-36.

(6) Vedi Cessi, loc. cit., 215, 218.

(7) Zinkeisen, op. cit., II, 471.

Widerhall findet, einzig vorschwebten. Er war auch nicht der eitle Charakter, der alles für vergänglichen Ruhm zu opfern sich hätte bereit finden lassen; sein Ehrgeiz, Alexander dem Grossen und Cäsar gleichzukommen, entbehrte edlerer Elemente nicht. Vor allem wollte er *ein Reich,* ein wirkliches, festgefügtes Reich begründen » ([1]).

Comunque sia, rimane sempre strano l'atto di Giorgio da Trebisonda, tanto più poi perchè egli si dimostrò ognora aderente convinto all'unione ed alla Chiesa Romana.

Il testo offerto dal *Vatic. lat. 971,* sebbene abbia sentito la revisione del cardinale Bessarione, non è molto corretto: lo riproduco fedelmente colle sue varietà morfologiche, ma correggo evidenti errori e propongo lezioni indicando in nota quelle del codice e chiamando talora in aiuto quelle offerte dalle citazioni del Perotti nella sua *Refutatio,* che ho incluse tutte entro il testo fra [ ] indicando in margine le pagine dell'edizione del MOHLER (M.).

Archivio Segreto Vaticano, marzo 1943.

ANGELO MERCATI.

I.

[Ad excellentissimum, inclytum optimumque imperatorem M. 360
Romanorum sedem Constantini virtute sua et victoria divinitus sibi concessa obtinentem Georgii Trapezuntii oratio, quod natura omnibus, qui fuerunt, imperatoribus praestantior est] ([2]).

Solent omnes qui aliquid excogitaverunt, invenerunt, fecerunt, aut excogitatis, inventis, factis nonnihil addiderunt ac in melius adduxerunt, vel ipsa aliorum inventa in diversas linguas traduxerunt et opositionibus ([3]) suis in lucem latentia eduxerunt, principibus labores suos offerre atque dedicare.

([1]) JORGA, *Geschichte* cit., II, 196, che a proposito dell'ambizione di Maometto II scrive: « Zwar hatte auch der Osmanensprössling eine ehrgeizige Seele, die er durch Lesen der ins Arabische übersetzten Volksbücher von Alexander dem Grossen oder Julius Cäsar, dem ersten Kaiser in Rom, nährte und beflügelte » (p. 4).

([2]) Nel codice precede l'avvertimento: « Nota quod ad Turcum Machumet hostem reipublice christiane spurcissimum et sceleratissimum omnium hominum quos unquam natura humana genuerat dirigitur haec infrascripta oratio in eiusdem monstri et fidej hostis supraemam laudem ».

([3]) Sic.

Id optime atque natura ipsa duce factum inde patet, quod omnes ea, quae recte adinvenerunt, perpetua fore desyderant. Perpetuitatem vero assequi atque in futurum semper praedicari privatorum hominum inventa factaque inpossibile esse videtur, nisi principum auctoritate advecta (1) per ora hominum possint volitare. Sed principes quoque cum alia maiestati suae oblata, tum maxime hominum eloquentium scripta praeter caetera libenti animo accipiunt, amplectuntur, honorant, cuius rei causa est, quoniam alteri alterorum auxilio egent. Nam, ut recte inventa, eloquenter conscripta non facile possunt in praesentiarum edi et publice atque ubique praedicari nisi principum ac regum nomine atque auctoritate nitantur, sic res gestae praeclaraque facinora magnorum regum foelicissimorumque imperatorum et ingentibus animi atque corporis virtutibus praeditorum, nisi eloquentium hominum scriptis illuminentur, illustrentur, perluceant, parvo post vitam tempore occidunt. Ita patet, eloquentiam quidem praesenti auxilio principum indigere, principes vero sempiterna eloquentium virorum praedicatione semper efferri, semperque vivere. Testes huius rei sunt reges omnes atque principes qui fuerunt. Nam cum infiniti paene fuerint, soli extant laudibusque efferuntur ac praedicatione scriptorum vivunt illi, de quibus eloquentes homines conscripserunt. Quis enim de Cyro, qui primus Persarum imperium fundavit, auxit, per universam Asiam amplificavit, aliquid omnino sciret nisi Herodotus, a quo quaecunque de ipso praedicantur defluxerunt, res gestas eius scribendo illustrasset? Quomodo Alexander Magnus ad nos usque pervenisset, nisi scripta de virtutibus ipsius legeremus? Caesar vero, qui universum Romanum imperium scientia rei militaris, virtute, auctoritate, foelicitate, in se ipsum convertit, nonne post eius vitam quasi homunculus quidam ignobilis iaceret, nec quicquam plus esset de ipso quam de quovis non dico homine sed bruto, nisi praeclara ipsius acta eorum, qui scripserunt, tuba narrarentur? (2). Non est dubium quin omnia, quae ante nos facta sunt, tam divina quam humana, tenebris obruta oblivionique tradita ignorarentur, nisi in animis hominum scriptis
M. 361 continue revocarentur, atque amplificarentur. [Hac igitur ra-

(1) Così nel codice, corretto, parmi, dal Bessarione, da « aducta ».
(2) narrantur.

tione ipse quoque commotus, cum latinam eloquentiam gratia
Dei prae caeteris habeam, statui [1] tandem principem saecu-
lorum nostrorum eligere, cuius praeclaras virtutes et animi
atque corporis dotes conscribendo et mihi ac meis ad prae-
sens conferrem et illi perpetuas laudes eternumque nomen
ad omnes qui latine sciunt afferrem]. Sciunt autem omnes
paene, ac ideo eloquenter omnia latine conscripta libenter
legunt, qui Europam habitant, regunt, gubernant, [nec mihi M. 362
potuit unquam aliquis principum Europae res magnas et hi-
storia aeternitateque [2] dignos offerre, nisi tu solus, princeps
clementissime, rex regum, imperator imperatorum a natura
ipsa iussu Dei hominibus [3] missus]. Quod ita esse iam diu,
ex quo Deus Constantinopolim urbem olim totius mundi im-
perantem tibi tradidit, facile intellexi, [quamvis in genere tuo ibid.
futurum aliquem multarum gentium principem insularumque
dominum et divisum orbem terrarum in unum imperium ad-
ducturum ab [4] ineunte [4] adolescentia [4] scripturae auctori-
tate prospexi; quam rem latius hic aperire non arbitror opor-
tere. Nam quae occultiora atque abdita [5] sunt, non nisi in
tempore suo aperienda sunt]. Adde, quod principiis historiae
rerum tuarum hoc accomodatius est. [Verum si quis altius M. 363
singula excogitare velit, is profecto videbit nullum unquam
excellentissimorum imperatorum, regum, principum, ita na-
tura [6] institutum, divinitusque ad orbis imperium destinatum
fuisse sicut maiestas tua est], ad hoc nata, informata, expressa.
[Non dico id [7] temere, sed ratione certa, non imaginatione ibid.
falsa commotus, sed veritatis amore impulsus] [8], ut collatione
brevi perspici potest. Trium enim summorum regum, qui olim
fuisse praedicantur, Cyri, Alexandri, Caesaris, duo posteriores,
Alexander et Caesar, ab incunabulis a summis viris libera-
libus artibus instituti, scientia quoque militari praestiterunt,
quoniam, praestantissimos ductores a pueritia secuti, exercitus

(1) M.: commotus, latinam eloquentiam g. D. p. c. habens, statui.
(2) aeternitatique.
(3) hominum.
(4) M. om.
(5) abdicata.
(6) M.: a natura.
(7) M.: haec.
(8) L'Arevalo nei codici *Vatic. lat. 971* e *972* dà: *veritatis impulsu.*

duci, acies instrui, praelia commicti, caeteraque ad militiam pertinentia pueri videbant, adolescentes exercebant, in iuventa tyrones, in virilis aetatis initiis milites, in ipsa virili aetate centuriones, tribuni militum, magnorum imperatorum legati fuerunt. Quonam modo igitur Caesar magnus non fuisset, nisi lapideus fuisset, qui a stoicis et aristotelicis philosophis statim natus nutriebatur, qui, quando per aetatem poterat, simul et in Campo Martio, ubi ad arma Romani arte instituebantur, excercitatione firmabantur et quamdam corporis duritiem, ne facile paterentur animi, ut facile in hostes nihil timentes insurgerent, laboribus acquirebant, et in gymnasiis studentium Ciceronem, Hortensium summos prudentia et eloquentia viros declamantes audiebant, agentes in foro causas videbant, quibuscum iuvenis et ipse peroravit, qui Pompeium magnum, qui Lucium Syllam, qui Gaium Marium summos in ducendis exercitibus, aciebus instruendis, praeliis commictendis et vidit et ab eis militiam didicit, et ab unoquoque eorum meliora elegit, quae secutus postea Gallias domuit, Pompeium ipsum debellavit, totum Romanum imperium in se convertit et populi principatum in diuturnam monarchiam convertit? Alexander autem vere magnus quomodo non fuisset, quem ab incunabulis Philippus pater Aristoteli excellentissimo philosophorum omnium scientiis omnibus informandum tradidit, dumque ipsum caeterosque, qui tunc praeclari erant, philosophos cottidie audiret, Philippum quoque patrem in re militari longe caeteris omnibus, filio excepto, praestantiorem ducem acies disponere et bellare (¹) oculis cernebat, ac, ut breviter dicam, in omni genere liberalium artium et in artibus belli ac pacis omnibus nemo (²) unquam melius, rectius, foelicius doctus institutusque Alexandro fuit? Qui cum philosophis patrem ingentia tractantem bella in florente tunc Graecia secutus, cuncta audivit, vidit, intellexit quae ad pacis bellique artis pertinebant? Maiestas vero tua in posterioribus his temporibus nata, nobilitate quidem regii generis caeteris omnibus praestat, nam genus celsitudinis tuae, ut ego recta ratione collegi, ab Hi-

(¹) praestantiorem ducere a. d. et bellatore (corretto da «bellatores»): forse «bellatorem»? Sopra, Giorgio aveva usato «acies instrui, praelia commicti» e «aciebus instruendis, praeliis commictendis».

smaele Habrae filio, quem Habraam propter regias virtutes suas multum dilexit, originem trahit et maiores habuit reges potentissimos quidem, doctrina vero et exercitatione tantum tui omnes consecuti sunt, quantum tempora sua conferebant, quae nunc adeo deteriora sunt ut vel nihil vel parum ab aliis, si prisca consideramus, possimus discere [1]: ita omnia bona propter negligentiam hominum iam diu labuntur et corruunt. A parentibus igitur magnum accepisti regnum, sed culpa temporum nihil aut parum exercitatione [2] ac doctrina adiutus es, Sola vero naturali prudentia insitoque ingenio summo atque mirabili, et diligentia inaudita et animi magnitudine incredibili omnia ex te ipso sic invenisti comparastique ut ad regnum atque imperium natus esse videaris. [Quasobres manifestum M. 363
est natura te omnes qui fuerunt reges, principes, imperatores excedere] et Caesarem quoque atque Alexandrum ipsum naturae bonis longe praeteriisse. Magna illi gesserunt, fateor, [sed celsitudo tua ad hunc usque diem magna similiter fecit, ibid.
et maiora perficiet [3], modo vita supersit. Non enim dubito quin foelicitas suprema divino munere tibi concessa crescet in dies meritis tuis]. Cedunt ergo tibi Caesar et Alexander. Quis enim dubitabit, si celsitudo tua cum mirabili hac tua prudentia, ingenio, diligentia, altitudine animi caeterisque virtutibus, quae tibi natura insunt, in illis temporibus nata, similiter illis docta institutaque fuisset, quin plura maioraque quam illi gessisset? Sed illi [4] magis deforis et accidentaliter instructi fecerunt quae fecerunt, [sublimitas vero tua vitio tem- M. 364
porum multo minus quam illi deforis [5] instituta, a se ipsa auxilio Dei et naturali concitata virtute, ingenio, animi prudentia cuncta gessit]. Patet igitur quod quantum Caesar et Alexander accidentaliter et a temporibus adiuti fecerunt, tantum maiestas tua non a temporibus nec accidentaliter nec ab aliis, sed a seipsa concitata perfecit; unde quoque sequitur ut multo maiora speranda sint. Cyrus relinquitur, quem nonnulli doctorum hominum ideo Caesari et Alexandro praeferunt, quia in temporibus vetustissimis fuit, nec in temporibus suis

(1) dicere, ma il Bessarione, parmi, aggiunse la « s ».
(2) excitationes: il Bessarione corresse.
(3) M. Maiestas tua ad hunc diem magna fecit et m. p.
(4) illis
(5) M. multo minus quam ceteri imperatores de foris.

fuerunt magni viri, quorum imitatione magna gerere potuisset,
et inde inferunt, natura ipsum superiorem fuisse omnibus.
Magnus quidem ille vir, sed vetustissimis illis temporibus non
erant homines docti ad bella, non exercitati ad praelia, sed
continua quiete desides atque pusilanimes. Quare factum est
M. 364 ut facile multas gentes superaverit, vicerit, domuerit. [Excel-
lentia vero tua Italos, Pannones, quos Ungaros (1) vulgo di-
cimus, Servos, Illyricos (2), Boscinanos, Ponticos, gentes fero-
cissimas et bellorum usu, prout modo res se habet (3), peri-
tissimas, neque modo hos, modo illos sicut Cyrus, sed omnes
simul hostes habuit perpetuos et tamen Constantinopolim ur-
bem maximam, quae Asiam Europae iungit, celeritate mirabili
fere adhuc adolescens rapuit, Servos magna vi animi supe-
ravit, Pontum consecuta est, urbe Trapezuntana expugnata,
Boscinam (4) evertit, Illyricos vexavit]. Quare nec Cyrum qui-
dem ipsum, quem multi Alexandro praeferunt, tecum ego
conferrem. Naturalibus enim bonis atque imperatoriis valde
ibid. illum abs te superari comperio. [Illud vero mirabile atque
inauditum ac ideo non praetereundum, sed sempiternae me-
moriae mandandum omnino (5) est, quod] praeter Cyrum, qui
suos silvarum incisione caeterisque laboribus non militaribus,
ut Herodotus ait, aliquantum exercuit docuitque ut solum vel-
lent ad acquirendum imperium insurgere, caeteri omnes exer-
citatissimos experitissimosque milites terra marique habuerunt.
Verum, ut alios ommittam, qui ignorat Caesarem institutos
in re militari ab aliis milites optimaque disciplina exercitatos
accepisse? Alexandrum autem veterani patris Philippi milites,
qui Graeciam florentem tunc armis et navalibus et terrestribus
praeliis subegerunt, facile in caelum extulerunt, quorum tanta
erat rei militaris peritia ut nonnulli auctores sentiant (6) sin-
ibid. gulos illius milites magnos exercitus ducere dignos fuisse. [Cel-

(1) È ripetuto in margine.

(2) M.: Illyrios, ma più avanti « Illyricos ».

(3) Aggiunto interlinearmente dal Bessarione.

(4) Anche M., che però prima dà Bosnanos. Allora si diceva indifferentemente Bosna e Boscina: mentre infatti Gaspare da Verona parla di Caterina « regina Boscinae », Michele Canensi l'appella « Bosnae regina »: v. cit. ediz. ZIPPEL 60 e 140.

(5) M om.

(6) Nel codice sta un « sint » cancellato con punti sottoscritti.

situdo (1) autem tua] rebus ipsis, [nec aliorum doctrina, sed suo ingenio, instituit, exercuit homines] pugnando nihil vel parum antea doctos, ac ipsos vigilantes ex dormientibus, magnanimos ex ignavis, fortes ex iacente colluvione hominum milites effecit. Itaque rerum gestarum Alexandri atque Caesaris magnam partem milites ab aliis ad praeliandum ingenti animo et optimis artibus instituti ad se ipsos iure rapiunt, rerum autem a maiestate tua gestarum gloria omnis ad te confluit. Non enim ab aliis peritos milites accepisti, sed tuapte optima natura fortes viros effecisti, totum regnum tuum undique corroborasti atque firmasti. [Quasobres natura te prin- M. 364
cipem, regem, imperatorem, quod nunquam aliis a Deo donatum est, his temporibus natum videmus, ut tandem erepti ex colluvie confusioneque (2) regentium homines ad unam per te monarchiam contrahantur].

[Merito igitur ego quoque quicquid ingeniolum meum pa- ibid.
rere potest, quicquid exercitatio eloquentiae latinae, quae fere ab universa Europa intelligitur, atque collitur, et in qua si multum mihi attribuo non videbor imprudens, sed verax, quoniam in ea totam aetatem meam consumpsi, quicquid, inquam, eloquendi exercitatio copiae in dicendo mihi largita est, id totum statui, Dei primo, deinde tuo corroboratus auxilio, ad perpetuas laudes tuas celebrandas, gloriam quoque, quousque latina extat lingua, stabiliendam scribendo, dicendo, praedicando conferre] (3). Itaque nunc magnam Ptolomei compositionem, quod caeleste opus vulgo Almagestum vocant, latinum a nobis magnis laboribus et vigiliis factum et nomini tuo dedicatum offerimus, de quo libro melius est nihil quam pauca dicere. Mira enim fuit excogitatio, mirabilis via ac ratio, qua potuit in caelum ex corpore humanum ingenium ascendere, et globos, magnitudines, distantias motusque caelestium corporum numero, quantitate, spatio, velocitate atque tarditate invenire et demonstrare. Hunc igitur nunc offerimus, deinde dabimus

(1) In M. segue al «quod» del passo dato in precedenza e si ha la lezione: «celsitudo tua non aliorum doctrina, sed suo ingenio instituta est, homines exercuit».

(2) M.: confusione colluvioneque.

(3) In M. il passo ha questo tenore: «statui igitur quicquid eloquentia mihi tribuit, in qua si m. m. a. n. v. i. sed verax quicquid inquam copiae in dicendo largita est, id totum» etc.

operam ut commentaria etiam nostra super hunc librum adinventa, quibus demonstrationes suas, quas multi et Geber maxime, Theonis cuiusdam Alexandrini errores secutus, falso improbavit (1), foelicem ad gloriam maiestatis tuae legantur. Verum ne longior sim, neve sublimitatis tuae aures multitudine verborum detineam, praesertim cum videam, si tibi sin-
M. 365 gula cognoscere placuerit, opus esse traductione, [finem nunc faciam, si illud addidero, me pro viribus ingenii et eloquentiae (nihil enim aliud mihi inest) gloriae maiestatis tuae semper integro animo serviturum].

Ex Gallata (2) oppido Constantinopoli propinquo die XXV februarii anno Christi 1465.

II.

Ad excellentissimum, inclytum, optimum imperatorem Romanorum sedem Constantini virtute sua et victoria divinitus sibi concessa obtinentem Georgi Trapezuntii in comparatione philosophorum Platonis et Aristotelis praefatio.

Tanto iam (3), postea quam Deus maiestati tuae Constantinopolim tradidit, et fui et sum videndae excellentiae tuae

(1) Segue a un « improperavit » abolito mediante punti sottoscritti. Manca qualcosa, forse « vindicamus » o « corroboramus » o altro simile. — Geber, cioè Giābir ibn Aflah al-Ishbili, matematico e astronomo arabo, † circa 1150; compose un compendio dell'Almagesto, che fu tradotto in latino da Gherardo da Cremona (C. A. Nallino, in *Enciclopedia italiana,* XVI, 931). Teone di Alessandria, il padre della famosa Ipazia, † circa 400; v. K. Ziegler in Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.* cit., II Reihe, V, Stuttgart 1934, 2075-2080. Ha cominciato la pubblicazione del suo commentario nell'Almagesto A. Rome in *Studi e Testi,* LXXII, Città del Vaticano 1936. L'ostile Perotti scrive: « in commentariis, quos in magnam compositionem Ptolemaei *furto* a Theone substractos edidit... » (Mohler, III, 366 e v. pure 368).

(2) Per Galata prima e dopo il 1453 v. A. Belin, *Histoire de la latinité de Constantinople* 2, Paris 1894, 121 ss.; per le sue chiese v. le *Recherches sur l'histoire de la latinité de Costantinople* di A. Dalleggio d'Alessio, II, *Nomenclature des églises latines de Galata,* in *Échos d'Orient,* XXV (1926), 21-41 e v. pure del medesimo *La communauté latine de Constantinople au lendemain de la conquête othomane,* ibid., XL (1937), 309-317.

(3) Il Bessarione ha posto dopo la « i » una, pare, « t », forse volendone formare « itaque ».

affectus desiderio, ut neque laborem senex, nec impensam egenus, nec aestus maris periculosos, nec praedonum insidias pertimuerim quin ad videndam atque alloquendam sublimitatem tuam Constantinopolim usque pervenerim. Quam [meam M. 365
videndi tui atque alloquendi cupiditatem illud maxime auxit, quod sperem, imo certior sum (1), futurum te, modo vita supersit, totius terrarum orbis dominum atque imperatorem]. Verum cum te ibi non invenerim, nec aetas mea et langores corporis paterentur ut longius et praesertim terrestri procederem itinere, nec diutius propter indigentiam possem expectare, recessi post quatuor menses inde Romamque ad meos redii. Ubi [et ad summum pontificem et ad reverendissimos M. 366
dominos cardinales multosque alios multa (2) (Deus est mihi testis) de iustitia tua, de prudentia, de peritia philosophiae aristotelicae, de doctrina in omnibus disciplinis, multa, inquam, praeclaraque vere (2) retuli]. Praeterea de liberalitate in omnes scientiarum studiosos tua, de regia magnitudine animi, de amplitudine imperii tui, de copiis maximis cottidie et praedico et praedicavi. Ad haec de ordine in regendo mirabili, de apparatu omnium rerum inaudito, de divitiarum numero paene incredibili (3) multa in dies mihi explicantur. [Haec omnia non ibid.
dicendo solum ad praesentes, verum etiam in scribendo ad absentes et posteros dictitans, omnibus, qui latine intelligunt, patefacere conor], neminem unquam fuisse nec esse, audeo dicere, nec futurum, qui facilius, Dei auxilio invocato, posset ad unam fidem totius orbis terrarum homines inducere, ad unam ecclesiam congregare et unum omnium gentium et tibi et tuis imperium constituere. Nec posse tantum haec te facilius facere quam unquam aliquis, verum etiam velle, nec velle solum, sed cupere, ac vehementer ut finem quendam expetere. Haec omnia sic dicere, praedicare et ad perpetuam memoriam scribere nihil aliud me impulit, imo magis atque magis in dies cogit, quam veritas. [Nam cum ex animo cuncta haec ibid.
natura esse credam, tacere nec possum, nec debeo. Quod

(1) M.: Meam autem v. t. et alloquendi c. illud duxit, quod spero. Immo certior sum etc.: lezione certo errata. Il Morelli, loc. cit., dallo stesso codice usato dal Mohler, dà la nostra lezione.

(2) M. om.

(3) in incredibili.

autem vera sunt primum Deus eventu rerum, quae a condita Constantinopoli ad hunc usque diem consecutae sunt, universo generi hominum aperte ostendit; deinde hominum malitia clamat; tertio religionum professiones confirmant]. Deus enim Constantinopolin urbem Romani imperii sedem, Constantini domum atque habitaculum, duobus celsitudini tuae de causis concessit: primum ut Constantinum maiestas imitetur tua, deinde ut, si eum imitaberis, imperium orbis terrarum in te atque in tuos transferat. Nam ille non fuit ex domo caesarea, nec ullo iure romanum, idest orbis tunc totius, imperium ad ipsum pertinebat, sed Deus in cuius manu sunt omnes potestates, tantam et dignitatem et potestatem ad illum transtulit, ut, quod re ipsa visum est, unam fidem in terris et unam faceret ecclesiam. Qua re auxilio Dei facta, et ipse et (1) sui totius orbis terrarum sexcentis annis imperitarunt. Verum, cum ex superbia ecclesiam scindere Graeci cogitassent, arabicum regem Deus in orientalem ecclesiam, quae Constantinopolitanam sequebatur, suscitavit. Cumque quingentis iam
M. 367 annis omnino se ipsos ab ecclesia Romana separassent, [cepit statim providentia divina domum tuam, cui ut scriptura dicit unionem et fidei et ecclesiae et imperii Deus reservavit, paulatim atque paulatim exaltare], ac Asiae minoris primum regiones concedere, deinde, cum a tempore Catacusini, hominis imperio indignissimi Palamitas haereticos secuti, longius ab ecclesia recesserint, illico maioribus tuis datus in Europam transitus fuit. Itaque Constantinopolitanum imperium miseriis undique circundatum uniri ecclesiae non toto animo, sed simulatione tandem cogitavit. O stultitiam hominum, quasi Deus corda hominum ignoret! Quare tibi tradita Constantinopolin est, per quem Deus, ut ex rebus ipsis apparet, tria omnium rerum summa, fidem, ecclesiam, imperium, in unum singula
ibid. reducturus est. [Hoc enim, hoc profecto illud est quod rex et propheta David in LXXI° cecinit psalmo: *et vivet*, dicens de Christo, *et dabitur ei de auro Arabiae.* Aurum enim hic te ipsum, te inquam ipsum appellavit]. Aurum vero appellatus es propter in numerabilia dona virtutesque, quas divinitus
ibid. habes, [et praecipue propter iustitiam, quae ad te ita tota refluxit, ut caeteros principes penitus reliquisse videatur].

(1) in.

Arabiae autem adiunxit, non quia ex Arabia sis — ex Habraam enim per Ismaelem genus altissimum trahis, — sed quia sub lege arabica et natus et educatus es. Hac longa serie rerum vel luce ipsa solari clarius Dei apparet voluntas. Ex hominum quoque malitia id ipsum colligitur. [Nam adeo iam M. 369
ex humana protervia creverunt rapaces, adulteri, mendaces, homicidae, proditores, fratrum in fratres insidiae, parentum in filios amor iniquus (1), filiorum in parentes impietas, uxorum in maritos perfidia, maritorum in uxores contemtus, ut nulla sit in hominibus caritas, nullus amor, nulla iustitia, nullum virtutis praemium, nullus ingenii honor, nulla bonorum studiorum cura, sed omne genus et omnis aetas hominum, omnis conditio et sexus vitio studeat, malitiae vacet, insidiis invigilet, et qui haec non facit, iners, vanus et omnino mente captus a caeteris omnibus existimetur (2). Quas ob res derelictos iam a Deo (3) nos esse (4) nonnulli arbitrantur, qui non diligenter inquirunt quo tendant quae nobis in dies divinitus immituntur. Tertium erat (quo quid velit providentia, prout in hac vita fieri potest, percipitur) religio eorum hominum, qui ad Deum conversi, ut aiunt, non huic vitae, sed caelesti se deditos profitentur, quales sunt clerici omnes et monachi et qui fratres vulgo appellantur, caeterique (5) cuiuscunque huiusmodi generis, de quorum vitiis nec libet, quia omnibus (6) patent, nec licet plura dicere, ne Deo deditos odisse, neve homines sed professiones insequi scriptis videamur. In suma tamen dicendum, clericos paene omnes non Deo magis inservire quam luxui, caeteros (7) tanto peiores esse quanto angustiora magisque ardua profitentur], adeo ut nonnulli, ut fidem castitatis faciant suae, genitalia membra perforent sua et ferreis astringant circulis, ne videlicet possint cum mulieribus coin-

(1) inicus.

(2) M. : iudicetur.

(3) adeo.

(4) M. om.

(5) M. : caeteraque.

(6) Sotto l'ultima linea del f. che qui finisce, il Bessarione ha scritto : « queras residuum in fine libri signo » (che vi è disegnato), e infatti a f. 124', dove finisce la « tabula », si ripete il segno e continua il testo fino al termine.

(7) Sic, riferendosi ai monaci : potrebbe anche sostituirsi « caeteris », come dà M.

quinari. Nescio quos stultiores dicam, eos ne qui castitatem in huiusmodi hominibus reperiri credunt, an illos, qui ut sancti videantur haec faciunt. Nam et qui credunt ratione paenitus sunt expertes, et qui faciunt Primum non intelligunt nihil infactum placere Deo, deinde ligamina illa; etsi a coniunctione separant, tamen in multo maius intrudunt peccatum quam sit quaecunque carnis coniunctio. Quis enim credat castos illos esse, si, cum non possunt agere, cupiunt? Aut quis pessime non agere illos putabit, qui et cupiant et manus habeant? Quasobres, quoniam nemo dubitare potest, quin haec omnia
M. 368 in melius omnipotens Deus reformaturus sit, [tum ipsae rerum variae immutationes et corporum Europae inaudita confusio his nostris temporibus cuncta in melius reformanda significant, tum etiam tua virtus et foelicitas et res magnificentissime gestae id [1] ipsum portendunt [2])] tum maxime atque maxime Constantini sedes tibi data demonstrat, ab omnipotenti Deo tuam ad hoc maiestatem electam esse, ut, sicuti Constantinus in una fide, in una ecclesia in unoque diutino imperio terrarum orbem ad id flexum foelicitate magis quam virtute firmavit,
ibid. [sic tu confusum iam et titubantem [3] non magis foelicitate quam iustitia, prudentia, magnitudine animi omnique virtutis numero [4] atque auctoritate revoces, reducas, impellas. Ad haec nemo dubitat quin iam iure Romanorum imperator sis. Is enim imperator est, qui sedem imperii iure [5] tenet [6], sed sedes imperii romani Constantinopolin est: qui ergo eam
ibid. iure [5] possidet, ipse imperator est. [Sed tu non ab hominibus, sed a Deo per ensem tuum dictam possides sedem. Iure tu ergo Romanorum imperator es]: iure namque possidentur quae bello adquisita sunt et iure belli regna omnia et imperia constituta sunt. Porro qui Romanorum imperator est, is totius terrarum orbis est imperator. Id enim divinitus iam ex captivitate Troiae, unde Romanum imperium per Eneam ortum

(1) ad.

(2) pertendunt. L'Arevalo nei codici cit. dà: *protendunt.*

(3) tumbantem. L'Arevalo al 12 *error* dà *titubantem,* al 17 invece « habentem », forse errore per « labantem ».

(4) M.: munere. Anche l'Arevalo dà *munere.*

(5) vitae!

(6) M.: obtinet.

est, ultra XXV annorum milia (1) sancitum et factitatum esse ipsi videmus (2). [Sequitur ergo rerum ipsarum multiplici ac M. 368
longissima serie, cum tu orbis terrarum iure imperator sis, neminem mentis compotem dubitare posse in tuos rediturum imperium et usque ad ultima saecula duraturum]. Sed de his iam satis, nam de modo agendarum rerum et [de scripturis, M. 367
quae generi hoc portendunt (3) tuo, non est totum litteris committere: quare id in aliud tempus transferatur, si gratia Dei nos iterum iussu tuo (4) atque auxilio in Thraciam atque ad celsitudinis tuae pedes reducat].

Nunc de materia huius libri, quem ad perpetuam tui memoriam tibi dicavimus, et cum hac ipsa praefatione edidimus addita etiam oratione (5), quam e Constantinopoli ad celsitudinem tuam missimus, breviter dicendum est. Fuit quidam in Peloponeso, nescio si vir potius debeam dicere quam bestia, cui Gemistio nomen fuit. Is, Platonis amentiam secutus, librum edidit de Aristotelis ruditate atque ignorantia, et Platonis in re omni praestantia, quod scilicet fecit ut et sua et platonicorum omnium scientia, spreto Aristotile, sola praedicaretur. Eum librum cum vidissem, fateor me veritatis et Aristotelis causa commotum fuisse: ferebam tamen. Deinde, cum legissem nonnullorum adversus Gemistum et pro Aristotele scripta graece, placuit etiam mihi non graece, quia multis in ea lingua inferior sum, sed latine scribere. Itaque tres composui libros de Aristotelis et Platonis comparatione, in quorum ultimo de vita quoque utriusque, quoniam id maxime ad philosophum pertinet, dictum est. In reliquis duobus rerum cognitionem utriusque breviter, prout res petebat, exposuimus, et quanta fuerit Platonis ignorantia per ea quae scripsit demonstravimus; Aristotelis quoque multa, quae adhuc, sive malitia sive tarditate commentatorum, latuisse visa nobis sunt, non omnia, sed quae magis ad rem pertinebant, in lucem protraximus. Huius comparationis liber per universa iam Europae studia volat. Quare, quoniam placuit maiestati tuae hos labores no-

(1) Sic: non era certo questa la cronologia che correva al tempo del Trapesunzio.

(2) Sanctitum et factitatum est ipsa videmus.

(3) pertendunt.

(4) Aggiunto interlinearmente dal Bessarione.

(5) ratione, ma v. sotto.

stros dedicare, orationemque illam, quam ad excellentiam tuam
e Constantinopoli missimus ante hanc praefationem collocare,
ut tuarum imperialium virtutum laudes una cum philosopho-
rum comparatione quousque lingua latina extat per ora ho-
minum in universa volitent Europa, ad sublimitatem tuam non
aliter quam edita sunt hoc quoque in codice transcripta or-
dinataque mittimus. Ad haec, Ptolomei codex de motibus cae-
M. 368 lestium corporum, qui vulgo Almagestus dicitur, [iam pridem
in latinam a nobis traductus linguam est, sed non adhuc editus.
Et quoniam ad hunc usque diem non recte intellectum esse
Almagestum aperte comperimus, commentariis ipsum nostris
exposuimus], quas elucubrationes (1) et vigilias nostras tibi of-
ferre in animo est, idque faciemus quam cito fieri poterit.
Nam et propter voluminum magnitudinem et propter difficul-
tatem scribendi, quae insurgit partim ex scribendis figuris,
partim ex denotandis integre numeris, non potest cito ac facile
M. 368s. res ista peragi, [sed eget multis vigiliis et longo labore,
addam etiam et favore regio magis quam privato; et certe
hac ipsa (2) de causa, quoniam nec privati (3) homines possu-
mus, nec reges auxiliantur], mirabilis haec scientia in tenebris
his temporibus iacet, adeo ut iam tabularis quoque ac calculi
huiusmodi fides ceciderit, et iudicialis astrologiae pars propter
ignorantiam numerorum omnino evanuerit, quorum omnium
Almagestus praebet scientiam, cui nemo potest facilius, tutius,
M. 369 meliusque quam maiestas tua opitulari. [Quod si feceris, ac-
cedet ad tuarum rerum gestarum laudes omnium quoque
gloria (4) doctrinarum et praedicaberis in perpetuum sicut
solus imperator summus, solus maximus in terris excercituum
ductor, sic unicus regum omnium in philosophia doctissimus,
unicus in cognoscendis caelestium motibus perspicacissimus
et in omne genus hominum beneficentissimus, et ita omnes
qui sunt et qui fuerunt, quique futuri sunt principes, reges,
imperatores omni genere gloriae superabis]. Mittimus etiam
ad maiestatem tuam introductionem ad Almagestum graece
a nobis scriptam, ad quod opus hortatus nos fuit elloquen-

(1) lugubrationes.
(2) M. om.
(3) M.: privatim.
(4) M.: omniumque gloriam: lezione non buona.

tissimus vir et philosophus dominus Georgius Amirutius, quam cum introductione, simul cupiditate imperialis gloriae tuae commoti et [multis signis inducti et auctoritate scripturae con- M. 368
firmati, conscripsimus, in qua (1) plane tangitur summum in genere tuo futurum imperium]. Ad haec, tua etiam humanitate confisi, conscripsimus de differentiis, quae inter arabicam et Christianorum legem videntur, breviter pro magnitudine rei, nec veriti sumus (quoniam novimus quantae clementiae sis) ad id maiestatem tuam hortari, ut etiam nunc facimus, quod et aeternam et huius saeculi supremam et ineffabilem gloriam tibi allaturum a Deo (2) firmiter credimus. Haec latine scripsi quoniam graeca lingua non ita facilis mihi est, quod feci libentius quoniam habet excellentia tua virum in omni scientia doctissimum, tum graecae linguae adeo peritum, ut nesciam si iam mille annis peritiorem unquam habuerit Graecia, reverendum patrem et dominum Georgium prius nominatum scio, nunc credo Gerasimum (3) dici, Scholariumque agnominari: is latinam etiam linguam optime tenet, quare poterit traducere. Sed si hoc casu aliquo fieri non poterit, scribam in futurum graece ut potero. Nunc Deum oro ut ad supremam foelicitatem ac beatitudinem te atque nos perducat.

(1) M.: multis signis et auctoritate scripturae confirmati, in qua, etc. Nel codice nostro « et auctate [che il Bessarione ha corretto in « auctoritate »] conscripturae », che ho corretto come sopra.

(2) allatur ideo.

(3) Di mano certamente del Bessarione scritto interlinearmente sopra « Gratissimum » indicato da cancellarsi da una linea sottoposta. Non risulta però altrimenti che lo Scolario abbia assunto anche questo nome.

Panégyrique de saint Antoine par Jean, évêque d'Hermopolis

L'homélie copte que nous présentons ici porte, dans le manuscrit qui nous l'a conservée, le titre suivant : « Panégyrique prononcé par notre saint père apa Jean, évêque de la ville de Šmūn, sur Antoine, le grand illuminateur de l'Égypte ; il le prononça étant encore prêtre et reclus ».

Šmūn, devenu en arabe el-Ašmūnein, est le nom copte d'Hermopolis la Grande, siège d'un évêché important de la Moyenne Égypte (1).

Le titre du panégyrique ne nous indique pas l'époque à laquelle a vécu l'évêque Jean, mais l'orateur lui-même nous fournit, en un passage de son homélie, une indication chronologique précieuse ; après avoir énuméré les Pères qui ont parlé d'Antoine, il ajoute : « Est-ce que donc, tandis que ceux qui ont cessé de vivre et qui s'en sont allés ont fait son éloge, ceux qui vivent actuellement ne le vanteraient pas ? Oui, certes, ils l'honorent. Qui est le plus grand des prêtres, le grand-prêtre et le pasteur suprême parmi les pasteurs ? Tu

(1) Voir E. Amélineau, *La géographie de l'Égypte à l'époque copte*, Paris, 1893, p. 167-170 ; J. Maspero et G. Wiet, *Matériaux pour servir à la géographie de l'Égypte*, 1ère série, fasc. 1 (*Mém. publ. par les membres de l'Inst. fr. d'archéol. orient. du Caire*, 36), Le Caire, 1919, p. 20-21 ; H. Becker, dans *Encycl. de l'Islam*, I, Leyde, 1913, p. 490-491 ; G. Graf, *Hermopolis*, dans *Lex. für Theol. u. Kirche*, IV, 1932, col. 994. La ville antique, une des capitales de l'ancienne Égypte, a été fouillée à partir de 1929-1930 par une expédition allemande, voir G. Roeder et autres, *Vorläufiger Bericht über die deutsche Hermopolis-Expedition*, dans *Mitteil. des deutschen Inst. für ägypt. Altertumsk. in Kairo*, 2 (1932), p. 75-126 ; 3 (1932), p. 1-45 ; 5 (1934), p. 11 44 ; 7 (1937), p. 1-56 ; 9 (1940), p. 40-92. el-Ašmūnein n'est plus aujourd'hui qu'une bourgade sans importance, voir A. Boinet, *Dictionnaire géographique de l'Égypte*, Le Caire, 1899, p. 4 ; G. Steindorff, dans K. Baedeker, *Egypt and the Sûdân*, 8e éd., Leipzig, 1929, p. 221.

vas dire avec moi que c'est Damien. Eh bien, il loue Antoine. Il ne peut en effet en être autrement pour lui, car il serait étrange qu'il ait hérité du trône d'Athanase et qu'il n'ait pas repris en même temps ses opinions ni acquis le zèle d'Athanase envers Antoine, et qu'il soit parfait en toute chose, mais déficient de ce côté » (1).

Voilà un passage comme on souhaiterait d'en trouver plus souvent dans les homélies coptes, et dont il ressort que l'auteur, contemporain du patriarche Damien, a prononcé son panégyrique de S. Antoine entre les années 578 et 604 (2).

D'autre part, le titre nous apprend qu'il fit cet éloge avant de devenir évêque de Šmūn : il était alors « prêtre et reclus ». De fait, dès ses premières paroles, l'auteur se déclare disciple de S. Antoine : « Qui, en effet », dit-il, « plus que les disciples, est appelé à louer le maître ? ». Et dans sa péroraison, il s'adresse au saint en disant : « Je suis sûr que tu restes avec nous en cette sainte **ⲥⲩⲛⲁⲅⲱⲅⲏ** sans en sortir jamais » ; il se peut que **ⲥⲩⲛⲁⲅⲱⲅⲏ** ait ici, comme souvent, le sens de « communauté monastique » (3).

De ce Jean le Reclus qui devint évêque de Šmūn sous le patriarche Damien, nous ne possédons plus d'autre ouvrage complet que le panégyrique d'Antoine publié ici. Cependant, un feuillet mutilé de Paris (copte 131[8], fol. 147) signalé par Crum (4), nous a conservé le titre et le début d'un éloge de S. Marc, qui doit sans doute lui être attribué. Le titre est au verso du feuillet (5), sur toute la largeur de la page (le texte proprement dit est en deux colonnes) :

(1) N° 35.

(2) Sur Damien, voir W. E. Crum, *Coptic Ostraca,* Londres 1902, n° 18, p. 7, notes 1-3 ; J. Maspero, *Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des églises jacobites (518-616)* (*Bibl. École Hautes Études, Sc. hist. philol.*, 237), Paris, 1923, p. 278-317.

(3) Voir la note à ce passage, n° 39.

(4) W. E. Crum, *Catal. of the Coptic Mss in the Br. Mus.*, Londres, 1905, p. 73b, note 1 ; description du feuillet par E. Porcher, dans *Rev. d'Égyptol.*, 2 (1936), p. 121.

(5) Le feuillet est renversé dans la reliure, et comme le texte de l'actuel recto parle également de S. Marc, le verso actuel, où se trouve le titre, doit être considéré comme étant en réalité le recto du feuillet. Nous donnons du titre ce que nous avons pu en lire sur une photographie.

ϭ ⲙⲡ[ⲉ]
ⲩⲕⲗⲏⲥⲧⲟⲥ ⲉⲧ[
ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓ[ⲥⲧⲏⲥ
ⲧ. ⲣⲟⲟⲡ . . . ⲟⲥ . ⲁⲣ[. . . ⲙ̄ⲡⲉϩⲟⲟⲩ
ⲙⲡⲉϥⲣ̄ⲡⲙⲉⲉⲩⲉ ⲉⲧⲟⲩ[ⲁⲁⲃ ⲉⲧⲉⲥⲟⲩⲗ̄ⲡⲉ]
ⲙⲡⲉⲃⲟⲧ ⲡⲁⲣⲙ[ⲟⲩ]ⲧⲉ· ⲛⲧⲁϥⲧⲁⲩⲟϥ
ⲇⲉ ⲉⲧⲓ ⲉϥⲟ ⲙⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ· ⲙⲡⲁⲧⲉϥ
ⲣⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ϩⲛ̄ⲟⲩⲉⲓⲣⲏⲛⲏ ⲛ̄ⲧⲉ
[ⲡⲛ]ⲟⲩⲧⲉ ϩⲁⲙⲏⲛ: —

La comparaison de ce titre avec celui du panégyrique de S. Antoine permet de croire qu'il s'agit bien de part et d'autre du même auteur.

Dans l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, on lit, dans le texte d'Evetts, à la fin du chapitre consacré à Damien : « Et il y eut de son temps des évêques qui le remplissaient d'admiration pour leur pureté et leur perfection, et parmi eux Jean de Burlus et Jean son disciple et Constantin l'évêque واكليسطس ». Evetts traduit ce dernier mot par « and Cleistus », comme s'il s'agissait d'un nom propre (1) ; Jean Maspero, faisant remarquer que Cleistus ne s'est jamais rencontré comme nom propre, considérait comme « évident que les mots واكليسطس w(a) aklîsṭus, au lieu de signifier 'et Cleistus' sont la transcription du grec ὁ ἔγκλειστος, et servent d'épithète à Constantin » (2). Le texte du manuscrit de Hambourg publié par Seybold, montre que l'interprétation d'Evetts et celle de Maspero étaient toutes deux partiellement exactes ; car le passage en question s'y présente sous la forme suivante : منهم يوحنا البرلسى .ويوحنا تلميذه · وقسطنطين الاسقف ويوحنا المغبوط اكليسطس c'est-à-dire : « parmi eux Jean de Burlus et Jean son disciple, et Constantin l'évêque et Jean le bienheureux ἔγκλειστος » (3) ;

(1) *Patrol. Orient.*, I, p. 477.

(2) *Graeco-Arabica*, p. 46, dans *Bull. de l'Inst. français d'archéol. orient.*, XII (1915), p. 43-51 ; cf. *Histoire des Patriarches d'Alex.*, p. 316, note 4.

(3) C. F. Seybold, *Severus ibn al Muqaffa'. Alexandrinische Patriarchengeschichte von S. Marcus bis Michael I 61-767. Nach der ältesten 1266 geschriebenen Hamburger Handschrift im arabischen Urtext herausgegeben*

le texte d'Evetts a laissé tomber يوحنا المغبوط, « Jean le Bienheureux » entre و et الكيسطس. Voilà donc un « Jean le Reclus » cité parmi les évêques contemporains de Damien : tout porte à croire qu'il ne fait qu'un avec l'auteur du panégyrique de S. Antoine (1).

(*Veröffentl. aus der Hamburger Stadtbibl.*, III), Hambourg, 1912, p. 92, lignes 10-11.

(1) C'est W. E. CRUM (dans *The Journ. of Theol. Stud.*, 24, 1924, p. 431) qui a fait le rapprochement entre le texte de Seybold et le titre de notre homélie dans le ms. P. Morgan.

Notre Jean le Reclus ne doit pas être confondu avec un autre Jean le Reclus, également évêque de Šmūn, mais contemporain de Théophile d'Alexandrie (385-412). Dans une homélie qui lui est attribuée (éd. H. DE VIS, *Homélies coptes de la Vaticane*, II [*Coptica*, V], Copenhague, 1929, p. 124-157), ce patriarche raconte qu'il a envoyé à Babylone pour y chercher les restes des Trois Enfants, Abba Jean, archimandrite de Siūṭ, personnage qui est désigné comme suit dans le titre du sermon : « Abba Jean le Reclus, archimandrite de la montagne de Siūṭ, qui fut un homme pneumatophore et qui à la fin (de sa vie) parvint à l'épiscopat de Šmūn : DE VIS, ouv. cité. p. 124 ; ZOËGA, *Catal. codd. copt.*, p. 107-108 ; voir W. E. CRUM., *Catal. of the Coptic Manuscripts in the Collection of the John Rylands Library Manchester*, Manchester, 1909, p. 29, note 6 ; ID., *Der Papyruscodex saec. VI-VII der Phillippsbibliothek in Cheltenham* (*Schriften der wissensch. Gesellsch. in Strassburg*, 18), Strasbourg, 1915, p. XVII, n. 6. Crum identifie ce premier Jean le Reclus avec Jean de Lycopolis (Siūṭ) (*Pap.-cod.*, p. XVII, note 6); comp. E. AMÉLINEAU, dans *Mém. publiés par les membres de la Mission archéol. franç. au Caire*, IV, 2, Paris, 1895, p. 504-505.

Dans sa notice sur le ms. arabe 4895 de la Bibl. Nat. de Paris, R. GRIVEAU (dans *Rev. de l'Or. Chrét.*, 14, 1909, p. 343) a signalé le texte suivant : « Histoire d'anba Constantin, évêque de Siout... ; il raconte l'histoire du saint patriarche Jean, son maître, devenu ermite, avec 50 anecdotes sur sa vie ». O. von Lemm (*Kleine koptische Studien*, LVI, dans *Mém. de l'Académ. des Sciences de St.-Pétersbourg*, VIIIe série, XI, 4, 1912, p. 69-70) croyait pouvoir identifier ce « saint patriarche Jean » avec le patriarche d'Alexandrie Jean II (503-515) ; Crum (*Pap.-cod.*, p. XVII, note 6) inclinait plutôt à y voir Jean le Reclus, contemporain de Damien. Mais J. Maspero, en examinant le texte du manuscrit, a constaté que celui-ci « se compose en réalité de deux écrits absolument distincts : le folio 51 est consacré à Constantin. Le folio 52 et tous les suivants jusqu'au 115e, bien que paraissant faire suite au précédent, n'ont aucun rapport avec lui. Il n'est plus ici question de Constantin : nous trouvons, chose singulière, une traduction arabe de la *Vie* du patriarche catholique saint Jean l'Aumônier racontée par Ménas, l'économe d'Alexandrie... à Léonce, évêque de Néapolis » (*Bull. de l'Inst. franç. d'archéol. orient.*, 12, 1915, p. 47-48) ; voir maintenant E. BLOCHET, *Catal. des manuscrits arabes des nouvelles acquisitions* (*1884-1924*), Paris, 1925, p. 35.

A en juger d'après cet ouvrage, l'évêque Jean était un homme d'une réelle culture, et même doué d'un certain talent oratoire. L'homélie, dans son ensemble comme dans nombre de ses périodes, témoigne d'un art réel de la composition. On peut constater, dès les premiers paragraphes que l'auteur connaît et applique les règles du genre épidictique que les Pères du IVᵉ siècle avaient apprises de la sophistique profane et dont ils avaient introduit l'usage dans l'éloquence chrétienne [1].

Conformément aux lois de l'ἐγκώμιον, l'orateur expose longuement dans son exorde les raisons qu'il a de prendre la parole malgré son incapacité personnelle. Il développe ensuite, dans le corps de son discours, les différents τόποι ou lieux communs qui étaient de règle dans le genre. D'abord, la *patrie* du héros : l'Égypte, dont sont originaires ou où ont vécu la plupart des saints. Ensuite sa *famille:* ses parents étaient riches, ce qui devait permettre à Antoine de renoncer réellement aux biens du monde. Ses *qualités naturelles:* elles le prédisposaient à obéir au conseil du Sauveur, et elles étaient renforcées par l'exemple de parents chrétiens. Son *éducation:* il ne voulut pas apprendre à écrire, mais son exemple enseigne mieux que de nombreux écrits. Son *genre de vie:* progrès spirituels et quatre-vingt-cinq années de vie solitaire, de plus en plus loin du monde. Enfin, les *comparaisons* (συγκρίσεις), si en honneur dans l'éloquence d'apparat : l'orateur, renonçant à trouver sur terre un point de comparaison digne de son héros, le compare successivement à chacun des chœurs angéliques, et pour finir à Dieu lui-même. On reconnaît dans cette énumération les principaux lieux communs traditionnellement exploités par les auteurs de panégyriques.

L'évêque Jean connaissait donc les lois du genre, sinon théoriquement, au moins par la lecture des grands auteurs qui les avaient appliquées dans leurs discours ; qu'il fût familier avec les ouvrages des « classiques », nous en trouvons la preuve dans un passage curieux (n° 34) où pour montrer la

(1) Sur l'adaptation à l'usage chrétien des lois de l'ἐγκώμιον profane, voir H. DELEHAYE, *Les passions des martyrs et les genres littéraires,* Bruxelles, 1921, p. 183-235.

célébrité d'Antoine, il énumère les Pères qui ont parlé du saint anachorète, et cite à ce propos Athanase, Basile, Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie, Sévère d'Antioche et Chenoute.

Qu'on ne s'y trompe pas cependant : si les cadres de l'homélie sont empruntés aux formules traditionnelles de la rhétorique grecque, son esprit et son contenu ont un caractère spécifiquement égyptien. On aura remarqué, à la fin de l'énumération qu'on vient de lire, le nom de Chenoute ; la manière dont il est présenté est très significative : après avoir cité d'aussi grands noms qu'Athanase, Basile, Grégoire de Nazianze. Jean Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie et Sévère d'Antioche, notre auteur ajoute : « Et *par dessus tous ceux-ci*, apa Chenoute à la bouche véridique... » ! Le panégyrique d'Antoine constitue une illustration très suggestive de cet esprit national, ou mieux nationaliste, qu'on voit se manifester avec tant de vigueur chez les Coptes après Chalcédoine [1]. L'éloge de l'Égypte par où commence l'ἐγκώμιον proprement dit et où Jean le Reclus démontre longuement que « la plupart des saints qui ont existé sont originaires d'Égypte, ou ont été attirés d'ailleurs en Égypte » est particulièrement révélateur de ce chauvinisme national et religieux. Et que dire de cette réflexion (n° 24), que dans un autre contexte on pourrait prendre pour une boutade : « Si donc les Apôtres vont juger les Juifs parce qu'ils sont eux-même juifs, peut-être alors Antoine lui aussi et tous les autres saints qui furent en Égypte vont-ils juger les Égyptiens » ?

Si notre auteur est bien de son pays, il est également de son temps, et il a introduit dans son discours plus d'une allusion à des personnalités ou à des évènements contemporains : le fait se rencontre si rarement dans les homélies coptes qu'il mérite d'être souligné. Nous avons déjà cité le passage important où il parle du patriarche régnant, Damien ; il nous fait connaître de même l'évêque du lieu où il prononce son discours, un certain Nicolas, ancien moine comme Damien, et qui a consacré deux sanctuaires en l'honneur de S. Antoine (n° 36) ; de plus, à la fin de la péroraison, nous trouvons des

[1] Sur l'esprit nationaliste copte aux Ve-VIe siècles, voir MASPERO, *Hist. des Patr.*, p. 23-39.

allusions qui pour nous restent assez énigmatiques, mais qui pour les auditeurs devaient être transparentes, à des évènements locaux qui semblent avoir consisté en une sorte de schisme ayant rapport au topos de S. Antoine où le panégyrique fut prononcé (n[os] 39 et 41–42).

On voit que l'éloquence de l'évêque Jean n'est pas une vaine rhétorique, sans attache aucune avec la réalité ; et ce qui contribue encore à accentuer le caractère « réaliste », si on peut dire, de l'ἐγκώμιον, ce sont les nombreuses comparaisons dont il est agrémenté : si quelques-unes ne sont que d'inévitables lieux communs oratoires, beaucoup d'autres sont vraiment originales ; empruntées aux réalités quotidiennes, elles prennent pour nous une saveur et un intérêt tout particuliers, car elles nous fournissent quelques *realia* curieux sur les aspects les plus divers de la vie de tous les jours au temps de l'orateur : par exemple, sur le menu des repas (n° 4), sur la presbytie (n° 5), sur la culture du papyrus (n° 9), sur une particularité de l'espèce de palmier appelée *nkinon* (n° 9), sur l'usage du monogramme (n° 15), sur l'instruction des enfants (n° 16, fin), sur la céramique (n° 19) et sur la fabrication des tentes (n° 33, fin).

En insistant sur ces traits réalistes de notre homélie, nous ne voulons pas dire, naturellement, que toute rhétorique en soit bannie ; le lecteur s'apercevra vite du contraire en lisant, par exemple, le long développement où S. Antoine est comparé successivement aux Anges et Archanges, aux Principautés, aux Puissances, aux Trônes, aux Dominations, aux Vertus, aux Chérubins et aux Séraphins (n[os] 20–29). Mais malgré tout, le panégyrique de S. Antoine se distingue nettement de mainte homélie copte où on chercherait en vain autre chose qu'une *ventosa et enormis loquacitas*; la paille y est certes abondante, mais au moins le grain n'y manque pas complètement.

* * *

Sur la personnalité d'Antoine, Jean le Reclus ne nous fournit aucun renseignement inédit ; la source unique de sa connaissance du saint est, comme on pouvait s'y attendre, la *Vie de S. Antoine* par S. Athanase ; il ne mentionne aucune tradition qui soit indépendante de cette biographie. Dès ses premiers mots, il y fait allusion : « Peut-être l'auditeur dira-t-il,

étonné : Auras-tu la présomption de faire l'éloge d'Antoine après qu'Athanase le Grand l'a fait ? » (n° 1); à plusieurs reprises, il produit des citations avouées de la *Vie* (nos 6, 10, 14, 29, 31-32, 33 et 34), et il emprunte à cette même source tous les renseignements historiques dont il tire parti pour louer son héros.

Nous connaissons une version copte complète de la *Vie de S. Antoine*; elle nous a été conservée par le même manuscrit que l'homélie de Jean de Šmūn. Pour chacun des passages du panégyrique où l'orateur cite Athanase, nous donnerons en note le passage correspondant de la *Vie d'Antoine* ; la comparaison de ces textes pourra fournir des éléments intéressants pour l'étude de la *Vie* copte. Disons dès maintenant qu'à notre avis le texte de la *Vie* utilisé par l'évêque Jean n'était pas identique à celui de notre manuscrit ; c'était vraisemblablement une version indépendante de celle qui nous est parvenue. Que l'on compare les textes suivants (nous donnons à gauche le texte de Jean, à droite celui d'Athanase) :

Jean	Athanase
6. ⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ ⲇⲉ. ⲡⲉϫⲁϥ. ⲉⲛⲉ-ⲟⲩⲣⲙⲛ̄ⲕⲏⲙⲉⲡⲉ ϩⲙⲡⲉϥⲅⲉⲛⲟⲥ.	1. ⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥϭⲉ ⲟⲩⲣⲙⲛ̄ⲕⲏⲙⲉⲡⲉ ⲕⲁⲧⲁⲡⲉϥⲅⲉⲛⲟⲥ.
10. ⲛⲉϥⲉⲓⲟⲧⲉ ⲅⲁⲣ, ⲡⲉϫⲁϥ, ⲉⲛⲉ-ϩⲉⲛⲉⲩⲅⲉⲛⲏⲥⲛⲉ ⲉⲩⲛⲧⲁⲩ ⲙⲙⲁⲩ ⲙⲡⲣⲱϣⲉ ⲛϩⲩⲡⲁⲣⲭⲟⲛⲧⲁ.	1. ⲛⲉϥⲉⲓⲟⲧⲉ ⲇⲉⲛⲉ ϩⲉⲛⲉⲩⲅⲉⲛⲏⲥ-ⲛⲉ· ⲛⲉⲩⲛ̄ⲧⲁⲩ ⲅⲁⲣ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲛϩⲁϩ ⲛϩⲩⲡⲁⲣⲭⲟⲛⲧⲁ.
29. ϩⲛⲕⲉⲥⲟⲡ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲉϥϩⲙⲟⲟⲥ ϩⲓⲡϫⲁⲓⲉ ⲉϥⲛⲁⲩ ⲉⲛⲉⲧⲟⲩⲉⲓⲣⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ϩⲛⲕⲏⲙⲉ.	82. ⲕⲁⲓ ⲅⲁⲣ ϩⲁϩ ⲛⲥⲟⲡ ϣⲁϥ-ϩⲙⲟⲟⲥ ϩⲓⲡⲧⲟⲟⲩ ϣⲁϥⲉⲓⲙⲉ ⲉⲛⲉⲧϣⲟⲟⲡ ϩⲛⲕⲏⲙⲉ.

Il y a, dans les divergences de ces textes, des détails significatifs ; ainsi, par exemple, dans la deuxième phrase citée, Jean dit ⲡⲣⲱϣⲉ ⲛϩⲩⲡⲁⲣⲭⲟⲛⲧⲁ, et la *Vie* copte ϩⲁϩ ⲛϩⲩⲡⲁⲣⲭⲟⲛⲧⲁ : on ne voit pas très bien comment on aurait pu passer de l'une de ces deux leçons à l'autre, mais l'original grec fournit l'explication de la variante : il porte en effet περιουσίαν αὐτάρκη (1); les deux expressions coptes, dont la divergence est difficilement explicable dans l'hypothèse d'une relation

(1) *P. G.*, 26, col. 840 A 13.

directe entre elles, s'expliquent parfaitement comme deux traductions indépendantes de cette expression grecque (¹).

***

Le manuscrit qui nous a conservé le panégyrique de S. Antoine appartient à la collection Pierpont Morgan, où il porte la cote M 579, et fait partie du lot découvert en 1910 à Ḥamūli, au sud du Fayoum. C'est un recueil de vies et de panégyriques de saints, formé de 136 folios de parchemin mesurant 380 × 290 mm. et écrits sur deux colonnes de 31 lignes chacune (²); il est daté (fol. 148 v) de l'an 539 après Dioclétien, première année de l'indiction (ϩⲛⲧϣⲟⲣⲡ ⲛⲣⲟⲙⲡⲉ ⲙⲡⲕⲩⲕⲗⲟⲥ· ⲁⲡⲟ ⲇⲓⲟⲕⲗⲏⲧⲓⲁⲛⲟⲥ ⲫⲗⲑ), c'est à-dire de l'an 822-823 (³): c'est le plus ancien manuscrit copte daté que l'on connaisse; il fut écrit pour le « topos du saint archange Michel ⲛⲧⲙⲟⲛⲏ ⲛⲁⲗⲗⲓ », endroit « situé dans la partie occidentale du Fayoum, au sud-est de l'ancienne ville de Théadelphie » (⁴).

Notre homélie y est transcrite de la page ⲣⲗⲑ (= fol. 72 r) à la page ⲣⲝⲑ (= fol. 87 r), et fait immédiatement suite à la version copte de la *Vie d'Antoine*. Nous avons établi notre texte d'après la reproduction photographique du manuscrit, qui constitue le tome XXXVII de la série des reproductions P. Morgan (⁵).

(¹) Signalons que l'existence de plusieurs versions coptes de la *Vie d'Antoine* est d'ailleurs rendue vraisemblable par l'étude des textes qui nous en sont conservés: outre la version complète, nous en connaissons des fragments provenant de cinq *codices* différents, et le texte de ces fragments offre des divergences telles qu'elles s'expliqueraient difficilement si on avait affaire à une seule et même traduction. Nous avons préparé une édition de ces différents textes coptes de la *Vie d'Antoine*; ce recueil, dont l'impression est commencée, paraîtra dès que les circonstances le permettront.

(²) Voir (H. Hyvernat), *A Check List of Coptic Manuscripts in the Pierpont Morgan Library*, New-York, 1919, p. 13, n. XXXIII; la planche V de cet ouvrage (entre p. 14 et p. 15) est une reproduction du fol. 13 v du manuscrit (première page de la *Vie d'Antoine*).

(³) Texte complet du colophon dans A. Van Lantschoot, *Recueil des colophons des manuscrits chrétiens d'Égypte*. I. *Les colophons coptes des manuscrits sahidiques*, 1 (*Bibl. du Muséon*, 1), Louvain, 1929, nº 1, p. 2-4.

(⁴) *Ibid.*, 1, 2, p. 7.

(⁵) *Bybliothecae Pierpont Morgan Codices Coptici photographice expressi. Tomus XXXVII, Codex M 579. Vitae SS. Archelidis Antonii ac Longini et Lucii sermones V de SS. Antonio Longino Athanasio ac de S. Apolline Abb.*

La langue de l'homélie est le sahidique; on y relève toutefois quelques menues particularités fayoumiques qu'il n'est pas rare de rencontrer dans les textes sahidiques originaires du Fayoum. Le plus saillant de ces traits est le redoublement de la particule **ⲛ-** devant une initiale vocalique et particulièrement devant l'article **ⲟⲩ-**: notre manuscrit écrit regulièrement **ⲛⲛⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ** (nos 3, 16, 20, 34, etc.) **ⲛⲛⲁⲓⲧⲓⲟⲥ** (n° 7), **ⲛⲛⲁϣ** (n° 12), **ⲛⲛⲟⲩⲕⲟⲩⲓ** (n° 17) etc. etc. (1). L'article défini du pluriel apparaît souvent, comme en fayoumique (2), sous la forme **ⲛⲛ-** (**ⲛⲙ-**) dans les cas suivants:

a) devant un mot commençant par **ⲙ-**: **ⲛ-ⲛⲙ-ⲙⲟⲩⲛⲉⲓⲟⲟⲩⲉ** (n° 6), **ⲙⲛ-ⲛⲙ-ⲙⲁⲉⲓⲛ** (n° 7), **ⲛ-ⲛⲙ-ⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ** (nos 9, 34, mais aussi **ⲛ-ⲙ-ⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ** et **ⲛ-ⲙ̅ⲙ̅-ⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ** au même n° 34), **ⲙⲛ-ⲛⲙ-ⲙⲛⲧⲭⲟⲉⲓⲥ** (n° 20), **ⲛ-ⲛ̅ⲙ-ⲙⲉⲗⲟⲥ** (n° 40);

b) devant un mot commençant par une autre consonne, quand l'article est précédé de **ⲛ-**: **ⲛⲛⲁϩⲣⲛ-ⲛⲛ̅-ⲣⲱⲙⲉ** (n° 9), **ⲙⲛ-ⲛⲛ-ⲕⲉ-ⲥϩⲁⲓ** (n° 16), **ⲛ-ⲛⲉⲛ-ⲥⲱⲙⲁ** (n° 19), **ϩⲛ-ⲛⲛ-ϣⲁϫⲉ** (n° 23), **ⲙⲛ-ⲛⲛ-ⲕⲉ-ⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ** (n° 24), **ⲙⲛ-ⲛⲛ-ⲇⲁⲓⲙⲱⲛ** (n° 29), **ϩⲛ-ⲛⲛ-ⲇⲓⲱⲩⲙⲟⲥ** (n° 33) **ⲛ-ⲛⲙ̅ⲙ̅-ⲡⲏⲩⲉ** (n° 8), **ϩⲛ-ⲛⲙ-ⲡⲏⲩⲉ** (n° 11), **ⲉⲧ-ϩⲛ-ⲛⲙ-ⲡⲏⲩⲉ** (n° 30); au n° 31 on lit **ϣⲁⲣⲉ-ⲛⲛ-ⲛⲁⲁⲕⲉ**, mais **ⲁ-ⲛ-ⲛⲁⲁⲕⲉ**.

Il faut noter aussi que l'article indéfini pluriel est parfois écrit **ϩⲛ**: **ϩⲛ-ϩⲛ-ϩⲓⲥⲉ** (n° 17), **ϩⲛ-ⲁⲣⲭⲏ** (n° 20), **ϩⲛ-ⲑⲣⲟⲛⲟⲥ** (nos 20, 24), **ϩⲛ-ⲭⲁⲓⲣⲟⲩⲃⲓⲙ** (n° 20), **ⲉⲣⲉ-ϩⲛ-ⲃⲟⲩϩⲉ** (n° 28), **ϩⲙ-ⲙⲁ** (pour **ϩⲉⲛ-ⲙⲁ**, n° 24) **ⲉⲣⲉ-ϩⲛ-ⲙϫⲛϩ̅** (n° 28) **ϩⲛ-ⲕⲉ-ⲥⲟⲛ** (n° 29, bis) (3).

Sahidice, Rome, 1922; le texte du panégyrique d'Antoine se lit, dans cette reproduction, de la planche 145 à la planche 175.

(1) Voir L. STERN, *Koptische Grammatik*, Leipzig, 1880, p. 43, n. 72; W. H. WORRELL, *The Coptic Manuscripts in the Freer Collection* (*Univ. of Michigan Studies. Hum. Ser.*, X), New-York, 1923, p. XXII; C. SCHMIDT, dans *Zeitschr. f. d. Neutest. Wissensch.*, 24 (1925), p. 83; W. TILL, *Koptische Chrestomathie für den fayumischen Dialekt mit gramm. Skizze und Anmerkungen*, Vienne, 1930, p. 3, n° 6c; ID., *Kopt. Dialektgramm.*, Munich, 1931, p. 7-8; M. CHAÎNE, *Éléments de gramm. dialect. copte*, Paris, 1933, p. 53; F. BILABEL et A. GROHMANN, *Griechische, koptische und arabische Texte zur Religion und religiösen Literatur in Ägyptens Spätzeit* (*Veröffentl. aus den badischen Papyrus-Sammlungen*, 5), Heidelberg, 1934, p. 205; W. E. CRUM, *A Coptic Dictionary*, p. 215a cite H. ASMUS, *Ueber Fragmente im mittelägyptischen Dialekt* (Diss.), 1904, p. 41, 72, que nous n'avons pas pu voir.

(2) Voir CHAÎNE, ouv. cité, p. 53; CRUM, *A Copt. Dict.*, p. 258b; comp. TILL, *Chrestom. fayum. Dialekt*, p. 4, n. 11.

(3) Comp. THOMPSON, *Epistles*, p. XXIX, note 1; TILL, *Chrestom. fayum. Dialekt*, p. 4, n. 12.

et que l'article défini pluriel est à la forme pleine dans ⲛ-ⲛⲉ ⲉⲃⲟⲗ (n° 6), ⲛ-ⲛⲉ-ⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ (ibid.). ⲛⲉ-ϩⲟϥ (n° 23), ⲛⲉ-ⲟⲩⲟⲟϩⲉ (ibid.), ⲛ-ⲛⲉ-ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ (n° 39) ([1]).

Ces particularités sont dues vraisemblablement au scribe même du manuscrit de Ḥamūli, car elles se retrouvent dans le texte de la *Vie* copte d'Antoine conservée par le même codex.

Dans l'édition que nous proposons ici, nous n'avons pas cru devoir conserver la ponctuation du manuscrit ; nous avons pensé qu'il n'y avait aucune raison de ne pas traiter, à ce point de vue, le texte copte comme personne n'hésiterait à traiter un texte grec du même genre ; aussi introduisons-nous la ponctuation grecque reçue, y compris le point d'interrogation (;). Le signe de la voyelle atone est relativement peu employé par le scribe, et le plus souvent il est réduit à un simple point ; nous le transcrivons uniformément par un trait, mais là seulement où il est marqué dans le manuscrit.

Pour chacune des citations ou allusions bibliques, nous aurions voulu donner en note le texte correspondant de la Bible sahidique, quand il est publié, et mettre ainsi le lecteur à même de faire immédiatement la comparaison entre les nombreuses citations de Jean de Šmūn et le texte biblique actuellement connu ([2]) ; mais cela eût allongé démesurément l'apparat du texte. Nous nous sommes contentés d'indiquer les références aux textes publiés de l'Ancien Testament ; nous avons donné en outre quelques passages inédits d'Isaïe, empruntés au codex P. Morgan M 568.

* * *

Quelques phrases du panégyrique d'Antoine sont conservées sur deux petits fragments du British Museum, cotés

([1]) Comp. Bilabel et Grohmann, ouv. cité, p. 205 ; Till, *Chrestom. fayum. Dialekt*, p. 3, n. 11.

([2]) Cette comparaison révèle quelques faits curieux, sur lesquels nous ne voulons pas nous étendre ici ; par exemple, au n° 30, par allusion à *Exod.* XVI, 35, notre auteur s'exprime comme suit : ⲁϥⲉⲓ ⲉⲟⲩⲙⲉⲣⲟⲥ ⲁⲛ ⲛⲧⲉⲧⲉⲫⲩⲛⲉⲓⲕⲏ : le fragment de l'*Exode* publié par Maspero porte ϣⲁⲛ-ⲧⲟⲩⲉï ⲉϩⲣⲁï ⲉⲩⲥⲁ ⲛⲧⲉⲫⲟïⲛïⲕⲏ, tandis que le bohairique dit ⲉϧⲟⲩⲛ ⲉⲟⲩⲙⲉⲣⲟⲥ ⲛⲧⲉϯⲫⲟⲓⲛⲓⲕⲏ (grec εἰς μέρος τῆς Φοινίκης) ; ne faut-il voir qu'une simple coïncidence dans le fait que Jean le Reclus s'accorde avec le bohairique et le grec contre le sahidique sur le mot μέρος?

Or. 3581 A (12), et décrits par Crum sous le n. 184 (¹) ; on constate, en juxtaposant ces deux morceaux, qu'ils appartenaient à un même feuillet en deux colonnes, divisé dans le sens de la hauteur, car quelques lettres qui manquent à la fin des lignes de l'un d'eux sont conservées sur l'un des bords de l'autre (²).

Sur le plus petit des fragments, on lit un lemme final et un titre, ainsi conçus : « Ap]a Jean le Re[cl]us, évêque de Šmūn » et « Item, sur apa Paul et apa Antoine ». La comparaison avec le manuscrit P. Morgan montre que le texte des deux faces de chacun des fragments appartient à l'homélie de Jean de Šmūn, et que le feuillet dont ils proviennent doit se reconstituer comme suit :

recto, 1ᵉ col. : face sans lemmes du petit fragment;
recto, 2ᵉ col. : face **ⲉϩⲟⲩⲛ ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲛⲧⲁⲕ** du grand fragment ;
verso, 1ᵉ col. : autre face du grand fragment ;
verso, 2ᵉ col. : face avec lemmes du petit fragment.

Le volume dont faisait partie le feuillet ainsi reconstitué était un recueil d'*excerpta* hagiographiques dont plusieurs autres folios sont conservés (³). Il y en a notamment deux dans Paris copte 129¹³ (fol. 43 et 44) ; au recto du second de ces deux feuillets, se termine un récit attribué à Athanase et où il est question de Paul et d'Antoine : c'est selon toute vraisemblance la fin du morceau dont le début se trouve au verso du petit fragment de Londres avec le titre « Item, sur apa Paul et apa Antoine » ; le feuillet dont celui-ci faisait partie précédait sans doute immédiatement le folio 44 de Paris. Ce dernier est paginé ⲣⲅ-ⲣⲇ, et le fol. 43 ϥⲉ-ϥⲋ ; le feuillet mutilé du British Museum aurait donc porté la pagination [ⲣⲁ-ⲣⲃ], et aurait été séparé du fol. 43 de Paris par une lacune de deux feuillets (ϥⲍ-ϥⲏ et ϥⲑ-ⲣ).

La page ϥⲉ donne la fin d'un extrait d'une *Vie* de Pachôme (⁴) ; la page suivante est occupée par un récit de mira-

(¹) Crum, *Catal. Brit. Mus.*, p. 73.

(²) Voir l'édition de ces fragments.

(³) Voir Crum, endroit cité ; ajouter Brit. Mus. Or. 3581 B (37) (*Catal.*, p. 149, n. 328).

(⁴) Edité par L. Th. Lefort, *S. Pachomii Vitae sahidice scriptae* (*Corpus Script. Christ. Orient.*, Script. Copt., III, 8), Paris, 1933, p. 99.

cles d'Antoine; à la page pr commence, après l'*excerptum* sur Paul et Antoine attribué à Athanase, le récit de la mort d'Antoine, extrait de sa *Vie* par Athanase. Nous publions le texte des fragments de Londres, d'après des photographies.

On verra que l'extrait de Jean le Reclus ne reproduit pas en bloc une section du panégyrique, mais qu'ils est constitué de quelques phrases empruntées de loin en loin aux nos 35-42; le compilateur a supprimé notamment les passages ayant un caractère d'actualité trop marqué (par exemple, la mention de Damien et de Nicolas au no 35; le passage où il est question de topoi d'Antoine, au no 39); il a de même éliminé, des passages qu'il transcrivait, certains détails ne s'accordant pas sans doute avec le public qu'il visait (ainsi il écrit: « Sois une muraille de feu pour *ce saint monastère* et sauve du péché ceux qui y habitent » là où l'évêque de Šmūn avait dit: « Sois une muraille de feu pour *cette ville,* et sauve du péché ceux qui y habitent »).

***

Nous manquerions à un grave devoir de reconnaissance en n'adressant pas ici l'expression de notre vive gratitude aux éminents savants qui ont bien voulu nous aider dans l'élaboration de ce travail: à notre maître Monsieur le Chanoine Lefort, de l'Université de Louvain, qui, il y a plusieurs années déjà, nous a signalé l'intérêt du panégyrique de S. Antoine et nous en a expliqué plus d'un passage; à Monsieur le Chanoine A. Van Lantschoot, O. Praem., *scrittore* de la Bibliothèque Vaticane, qui nous a prêté une aide de tous les instants et à qui nous devons de précieux éclaircissements sur de nombreux passages obscurs ou difficiles de notre texte; au Révérend Père J. Simon, de l'Institut Pontifical Biblique, à qui nous sommes redevables d'importantes suggestions et conseils de tout genre, et qui nous a communiqué avec une extrême libéralité de précieuses indications bibliographiques.

Rome, 11 mai 1943.

GÉRARD GARITTE,

Chargé de recherches du Fonds National Belge
de la Recherche Scientifique.

ABRÉVIATIONS

BALESTRI = I. BALESTRI, *Sacrorum bibliorum fragmenta copto-sahidica Musei Borgiani,* III, Rome, 1904.

BUDGE, *Psalter* = E. A. WALLIS BUDGE, *The earliest known Coptic Psalter in the Dialect of Upper Egypt, edited from the unique papyrus Codex Oriental 5000 in the British Museum,* Londres, 1898.

BUDGE, *Bibl. Texts* = ID., *Coptic Biblical Texts in the Dialect of Upper Egypt,* Londres, 1912.

CIASCA = A. CIASCA, *Sacrorum bibliorum fragmenta copto-sahidica Musei Borgiani,* I et II, Rome, 1885 et 1889.

CRUM, *Copt. Dict.* = W. E. CRUM, *A Coptic Dictionary,* Oxford, 1929-1939.

LEFORT, *Mss coptes* = L. TH. LEFORT, *Les manuscrits coptes de l'Université de Louvain. I. Textes littéraires,* Louvain, 1940.

VON LEMM = O. VON LEMM, *Saidische Bibelfragmente III* dans *Bulletin de l'Acad. Impér. des Sciences de St.-Pétersbourg,* 25 (1906), p. 093-0137.

THOMPSON, *Epistles* = H. THOMPSON, *The Coptic Version of the Acts of the Apostles and the Pauline Epistles in the Sahidic Dialect,* Cambridge, 1932.

THOMPSON, *Old Test.* = ID., *The Coptic (Sahidic) Version of Certain Books of the Old Testament from a Papyrus in the British Museum,* Oxford, 1908.

THOMPSON, *Pal.* = ID., *A Coptic Palimpsest containing Joshua, Judges, Ruth, Judith and Esther, in the Sahidic Dialect,* Oxford, 1911.

Vita = *Vie de S. Antoine* par S. Athanase (*BHG* 140), *P. G.,* 26, col. 837-976. — « *Vita,* 92 (fol. 70va) » = Version copte, ch. 92, fol. 70 verso, première colonne, du cod. P. Morgan M 579.

WESSELY = C. WESSELY, *Griechische und koptische Texte theologischen Inhalts,* I (*Studien zur Palaeographie und Papyruskunde,* IX), Leipzig, 1909.

WORRELL = W. H. WORRELL, *The Proverbs of Solomon in Sahidic Coptic according to the Chicago Manuscript* (*The Univ. of Chicago Orient. Inst. Public.,* XII), Chicago, 1931.

(fol. 72rb) **Ⲟⲩⲉⲛⲕⲱⲙⲓⲟⲛ ⲉⲁϥⲧⲁⲩⲟϥ ⲛϭⲓⲡⲉⲛⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛⲉⲓⲱⲧ ⲁⲡⲁ ⲓⲱϩⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛⲧⲡⲟⲗⲓⲥ ϣⲙⲟⲩⲛ ⲉⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ ⲡⲛⲟϭ ⲙ̅ⲫⲱⲥⲧⲏⲣ ⲛⲧⲉⲕⲏⲙⲉ· ⲛⲧⲁϥⲧⲁⲩⲟϥ ⲇⲉ ⲁⲓⲧⲉⲓ ⲉϥⲟ ⲙⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲩⲕⲗⲏⲥⲧⲟⲥ.**

1. Ⲫⲟⲩⲟϣ ⲉⲣⲟⲩϣⲟⲡⲥ̅ ⲉⲣⲱⲧⲛ̅ ⲙⲡⲟⲟⲩ ϩⲛⲡⲉⲧⲁⲓ̈ⲟ (1) ⲙⲡⲛⲟϭ ⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ, ⲉⲧⲃⲉ (2) ϫⲉⲟⲩⲭⲣⲉⲟⲥ ⲉⲣⲟⲓⲡⲉ· ⲛⲓⲙ ⲅⲁⲣ ⲡⲉⲧⲏⲡ ⲉⲧⲁⲓⲉⲡⲥⲁϩ ⲉϩⲟⲩⲉ (3) ⲉⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ; Ⲁⲗⲗⲁ ⲧⲁⲭⲁ ⲡⲁⲕⲣⲟⲁⲧⲏⲥ ⲛⲁϫⲟⲟⲥ ⲉϥⲣ̅ϣⲡⲏⲣⲉ ϫⲉⲁⲩⲱ ⲕⲛⲁⲧⲟⲗⲙⲁ ⲉⲣ̅ⲡⲁⲓ̈ ⲙⲛ̅ⲛ̅ⲥⲁⲧⲣⲉⲡⲛⲟϭ ⲁⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲟⲥ ⲁⲁϥ; ⲟⲩⲇⲉ ⲛⲧ̅ⲛⲁⲧⲛ̅ⲧⲱⲛⲧ̅ ⲁⲛ ⲉⲩⲣⲉϥ(fol. 72va)ⲥⲁⲁⲛϣ ⲏ ⲟⲩⲣⲉϥⲧⲱϩⲙ ⲛ̅ⲣⲙⲛϩⲏⲧ ⲡⲁⲓ̈ ϩⲙⲡⲧⲣⲉϥ ϩⲓⲧⲟⲟⲧϥ̅ ⲉⲕⲁⲗⲉⲓⲛ ⲛϩⲉⲛⲣⲱⲙⲉ ⲉⲩⲁⲣⲓⲥⲧⲟⲛ ϣⲁϥⲉⲓⲛⲉ ⲉⲡⲁϩⲟⲩ ⲛ̅ⲧⲉϥϩⲟⲣⲙⲏ ϩⲙⲡⲧⲣⲉϥⲥⲱⲧⲙ̅ ϫⲉⲙⲛⲧϥⲡⲉⲧϥ̅ⲛⲁⲟⲩⲁϩⲥϥ̅ ϩⲁⲣⲱⲟⲩ ⲉϥⲥⲟⲧⲡ̅ ⲉⲡⲉⲛⲧⲁⲩⲟⲩⲱ ⲉⲩⲟⲩⲱⲙ ⲙⲙⲟϥ ϩⲁϩⲧⲙ̅ⲡⲏ, ⲁⲩⲱ ϣⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲉⲛ̅ⲧⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲉϩⲛⲧⲉⲧⲣⲁⲡⲉⲍⲁ ⲉⲧⲟⲩⲟⲟⲗⲉ ⲉϫⲛⲧⲉϥⲧⲣⲁⲡⲉⲍⲁ ⲛϩⲏⲕⲉ, ⲁⲩⲱ ⲁⲓⲧⲉⲓ ⲉⲣⲉⲛⲏⲣⲡ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲉⲧϭⲟⲣϭ̅ ⲙⲙⲓⲛⲉ ⲛⲓ̈ⲙ ϣⲉϣⲥϯⲛⲟⲩϥⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛⲛⲉⲩϭⲃϣⲁ, ⲁⲩⲱ ⲉⲣⲉⲛϭⲓⲛⲟⲩⲱⲙ ⲉⲧⲛⲁϣⲉⲛⲉⲩⲁⲣⲧⲩⲙⲁ ϯϩⲗⲟϭ ⲉⲧⲉⲩϣⲟⲩⲱⲃⲉ ⲙⲛⲧⲕⲩⲡⲏ ⲛⲧⲉⲩⲧⲁⲡⲣⲟ;

2. Ⲕⲁⲗⲱⲥ ⲁⲕϫⲟⲟⲥ· ⲱ ⲡⲉϣⲃⲏⲣ· ⲁⲩⲱ ⲕⲁⲗⲱⲥ ⲉⲙⲁⲧⲉ· ϯⲥⲩⲙⲫⲱⲛⲉⲓ ⲅⲁⲣ ⲛⲙ̅(fol. 72vb)ⲙⲁⲕ ϩⲛⲛⲉⲛⲧⲁⲕϫⲟⲟⲩ. Ⲕⲁⲓ̈ ⲅⲁⲣ ⲛⲛⲁⲛⲟⲩⲓ ⲁⲛ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛⲛⲉⲧⲥⲟⲧⲡ̅ ⲉϫⲛⲛⲉⲧϭⲟϫⲃ̅· ⲁⲗⲗⲁ ⲛⲁⲛⲟⲩⲡⲣⲟⲕⲟⲡⲧⲉ ⲛ̅ⲧⲟϥ ⲉϫⲓ ⲛⲛⲉⲧⲑⲃⲃⲓ̈ⲏⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲛⲉⲧϫⲟⲥⲉ. Ⲁⲩⲱ ⲡϣⲁϫⲉ ⲛⲧⲁⲡⲁⲣⲭⲓⲧⲣⲓⲕⲗⲓⲛⲟⲥ ϫⲟⲟϥ ⲛⲛⲁϩⲣⲙⲡⲥⲱⲧⲏⲣ ⲡⲉⲧⲁⲣⲓⲥⲕⲉ ⲛⲁⲓ ⲁⲛ, ⲁⲗⲗⲁ ⲡϩⲱⲃ ⲛⲧⲁⲡⲥⲱⲧⲏⲣ ⲁⲁϥ ⲡⲉϯⲟⲩⲁϣϥ̅· ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲛⲟⲩⲕⲁⲡⲏⲣⲡ̅ ⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲁⲩⲱ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲛϩⲁⲉ· ⲙⲁⲗⲓⲥⲧⲁ ϩⲙⲡⲙⲁ ⲉⲧⲉⲣⲉⲡⲥⲉⲓ ⲙⲛⲛϯϩⲉ ⲛⲁϩⲱϥⲧ ⲁⲛ ⲛϯⲡⲉ (4) ⲛ̅ⲛⲧⲁⲩⲕⲁⲁⲩ ⲛϩⲁⲉ ϩⲛⲧⲧⲁⲡⲣⲟ ⲛⲛⲧⲁⲩⲥⲣⲟⲙⲣⲙ̅. Ⲕⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲛⲧⲟϥ ϩⲱⲱϥ ⲧⲃⲱ ⲛⲛⲉⲗⲟⲟⲗⲉ ⲙⲙⲉ ⲁⲩⲱ ⲡⲏⲣⲡ ⲉⲧⲉⲩⲫⲣⲁⲛⲉ ⲙⲡϩⲏⲧ ⲙⲡⲣⲱⲙⲉ, ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲓ̅ⲥ̅· ⲉⲧⲉⲛ(fol. 73ra)ⲧⲟϥ ⲟⲛⲡⲉ ⲡⲟⲉⲓⲕ ⲙ̅ⲙⲉ ⲛⲧⲁϥⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛⲧⲡⲉ· ⲛ̅ⲧⲁⲩϣⲟϫⲡϥ ⲛⲁⲛ ⲛ̅ⲑⲁⲏ ⲛⲛⲉϩⲟⲟⲩ ⲙⲛⲛⲥⲁⲧⲉⲧⲣⲁⲡⲉⲍⲁ ⲛϩⲏⲕⲉ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲛⲧⲉⲡⲛⲟⲙⲟⲥ ⲙⲛⲛⲉⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ.

(1) ϩⲛⲛ̅ⲉⲧⲁⲓ̈ⲟ cod.

(2) Après ⲉⲧⲃⲉ, une lettre grattée (sans donte ⲥ).

(3) ⲡⲥⲁϩ commence une ligne dont tout le reste a été gratté ; ⲡⲥⲁϩ est écrit de la 1e main sur un espace gratté ; de même ⲉϩⲟⲩⲉ qui suit.

(4) Lire ⲛ⟨ⲛ⟩ϯⲡⲉ ou ⲛ⟨ⲧ⟩ϯⲡⲉ ?

Panégyrique prononcé par notre saint père apa Jean, évêque de la ville de Šmūn, sur Antoine, le grand illuminateur de l'Égypte. Il le prononça alors qu'il était encore prêtre et reclus.

1. Je veux aujourd'hui vous offrir un festin des louanges d'Antoine le Grand, car c'est là pour moi une obligation; qui, en effet, plus que les disciples, est appelé à louer le maître? Mais peut-être l'auditeur dira-t-il, étonné: « Auras-tu la présomption de faire cet éloge après qu'Athanase le Grand l'a fait? (1). Et n'imiteras-tu pas le traiteur ou l'hôte intelligent, qui, ayant commencé d'inviter des gens à un dîner, revient sur son entreprise quand il apprend qu'il n'a rien à leur servir de meilleur que ce qu'ils ont déjà mangé auparavant, et qui a honte de faire passer ses invités de leur table abondante à sa table frugale, alors que ces vins préparés de mille façons répandent encore leur parfum dans leurs narines et que les mets aux sauces variées font encore sentir leur finesse à leur gorge et à leur palais? ».

2. Voilà qui est bien parlé, mon ami, et même très bien parlé: je suis entièrement d'accord avec toi sur ce que tu viens de dire. Car je n'ai pas de titre à me ranger parmi les hommes supérieurs aux médiocres; mais il est bon justement de faire effort pour élever les petits vers les grands. Et la parole que le maître du festin prononça devant le Sauveur ne me plaît pas (a); j'aime au contraire ce que le Sauveur a fait, et il convient de servir le bon vin, comme toute bonne chose d'ailleurs, en dernier lieu, surtout là où la satiété et l'ivresse n'enlèveront pas la saveur de ce qu'on présente en dernier lieu à la bouche de gens aux sens obscurcis. En effet, *la Vigne véritable* elle aussi (b), et *le Vin qui réjouit le cœur de l'homme* (c), le Christ Jésus, qui est aussi *le Pain véritable descendu du ciel* (d), nous a été réservé pour la fin des jours, après cette table frugale qu'étaient la Loi et les Prophètes.

(a) Cf. IOH., II, 10.
(b) Cf. IOH., XV, 1.
(c) Cf. *Ps.* CIII, 15 (BUDGE, *Psalter*, p. 110).
(d) Cf. IOH., VI, 32 et 41.

3. ϩⲱⲥⲧⲉϭⲉ ⲡⲉⲧⲛⲁϩⲓⲧⲟⲟⲧϥ̅ ⲉⲣ̅ϩⲱⲃ ⲙⲛⲛⲥⲁⲧⲣⲉⲕⲉⲟⲩⲁ ⲁⲁϥ ⲉϩⲟⲩⲉ ⲉⲣⲟϥ, ⲧⲉϥⲉⲩⲅⲛⲱⲙⲏ (1) ⲙⲉⲛ ϥⲛⲁⲧⲣⲉⲩⲁⲡⲟⲧⲓⲭⲉ ⲙⲙⲟⲥ, ⲧⲉϥⲙⲛⲧϭⲱⲃ ⲇⲉ ϩⲱⲱⲥ ⲥⲉⲛⲁⲉⲓⲙⲉ ⲉⲣⲟⲥ, ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲧϩⲁⲧⲉϥϩⲏ (2) ϥⲛⲁⲟⲩⲟⲛϩ̅ϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲉϥⲧⲥⲁⲛⲏⲩ ⲉⲡⲉϩⲟⲩⲟ ϩⲙⲡ̅ⲧⲣⲉϥⲧⲁⲁⲥ ⲛⲛⲉⲧⲑⲉⲱⲣⲉⲓ ⲉⲥⲟⲩⲛ̅ⲧⲥⲩⲅⲕⲣⲓⲥⲓⲥ ⲏ ⲡⲧⲟⲛⲧⲛ̅ ⲙⲡϩⲟ (3) ⲛⲉϩⲟⲩⲛ, ⲙ̅ⲡⲉⲥⲙⲟⲧ ⲛⲛⲟⲩⲥⲁⲓⲉ ⲉϥⲙⲟⲟϣⲉ ⲙⲛⲟⲩϭⲁⲓⲉ. Ⲟⲩⲕⲟⲩⲛ ⲁⲣⲏⲩ ⲟⲩⲛϫⲣⲟϩ (4) ⲛⲧⲉⲓϭⲟⲧⲡⲥ̅ (5), ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲭⲣⲏⲥⲓⲙⲱⲛⲧⲉ ⲧⲉⲓⲡⲣⲟⲡⲉⲧⲓⲁ· ⲕⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲉϣϫⲉ ⲧⲉⲧⲛⲛⲁⲉⲓⲙⲉ ⲉⲡⲁϭⲱϫⲃ̅ ⲉⲓϣⲁⲛϣⲁϫⲉ, (fol. 73 r b) ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲓⲥ ⲁⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲟⲥ ⲛⲁⲣ̅ϩⲟⲩⲉⲧⲥⲁⲛⲟ ϩⲙⲡⲧⲣⲁϣⲁϫⲉ, ⲕⲁⲛ ⲉϣϫⲉ ⲛⲉⲧⲛⲉⲥⲱⲟⲩ ⲛⲥⲉⲣ̅ⲭⲣⲓⲁ ⲁⲛ ⲕⲁⲧⲁⲡⲉⲧⲥⲏϩ· ⲁⲩⲱ ⲉⲓⲛⲁⲁⲓⲡⲉⲛⲟⲩ ⲛⲛⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ ⲙⲙⲁⲧⲉ ⲁⲛ, ⲁⲗⲗⲁ ⲡⲕⲉⲁⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲟⲥ ⲛⲙⲙⲁϥ, ⲁⲩⲱ ⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ ⲙⲉⲛ ϯⲛⲁⲧⲁⲉⲓⲟϥ ϩⲙⲡϣⲁϫⲉ, ⲁⲛⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲟⲥ ⲇⲉ ϩⲛⲧⲁϭⲓⲛϣⲁϫⲉ ϩⲛⲟⲩϭⲱϫⲃ̅· ϩⲁⲡⲥ̅ ⲇⲉⲡⲉ ⲉⲧⲣⲁⲑⲃⲃⲓⲟ ⲛⲧⲉⲡⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ϫⲓⲥⲉ, ⲕⲁⲧⲁⲑⲉ ⲛⲧⲁϥϫⲟⲟⲥ ⲛϭⲓⲡⲛⲟϭ ⲓⲱϩⲁⲛⲛⲏⲥ.

4. Ⲛⲁⲛⲟⲩⲥ ⲇⲉ ⲉⲣ̅ⲟⲩϩⲱⲃ ⲕⲁⲧⲁⲧⲉⲕϭⲟⲙ ⲉϩⲟⲩⲉ ⲉⲧⲙ̅ϩⲓⲧⲟⲟⲧⲕ̅ ϩⲱⲗⲱⲥ ⲉⲧⲃⲉ ϫⲉⲙⲉⲛⲁⲁϥ ⲁⲛ ⲕⲁⲧⲁⲡⲉϥⲙ̅ⲡϣⲁ.

Ⲁⲣⲏⲩ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲛⲥⲩⲛ̅ⲅⲕⲁⲧⲁⲃⲁⲧⲓⲕⲟⲥ ⲉⲧⲧⲁϩⲙ̅ ⲉⲧⲛ̅ϩⲏⲧⲧⲏⲩⲧⲛ̅ ⲛⲁⲧⲛ̅ⲧⲛⲛ̅ϣⲁϫⲉ ⲉϩⲉⲛⲕⲟⲩⲓ ⲛⲃⲛⲛⲉ ⲉⲩϣⲟⲩⲱⲟⲩ ⲏ ϩⲛⲕⲁⲣⲟⲓⲁ (fol. 73 v a) ⲙⲛϩⲉⲛⲉⲣⲉⲃⲓⲛⲑⲟⲥ ⲁⲩⲱ ϩⲛⲕⲉⲉⲓⲇⲟⲥ ⲛ̅ⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ ⲛⲁⲓ ⲉϣⲁⲩⲛ̅ⲧⲟⲩ ⲉϫⲛⲧⲉⲧⲣⲁⲡⲉⲍⲁ ⲛϩⲁⲉ, ⲉⲩϭⲟϫⲃ ⲙⲉⲛ ⲙⲙⲁⲧⲉ ⲉϩⲟⲩⲉ ⲉⲛϭⲓⲛⲟⲩⲱⲙ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲉⲧⲉⲛⲁϣⲉ ⲥⲟⲩⲛ̅ⲧⲟⲩ ⲛ̅ⲧⲁⲩϣⲣⲡⲕⲁⲁⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ, ϩⲟⲙⲱⲥ ⲇⲉ ⲉⲩϣⲟⲟⲡ ⲛ̅ⲥⲟⲗⲥⲗ̅ ⲛⲛⲉⲧⲛⲏϫ.

Ⲉⲕⲥⲟⲟⲩⲛϭⲉ ⲉⲧⲱⲛ ϫⲉⲛϩⲩⲇⲣⲓⲁ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲧⲁⲛⲙⲁϩⲟⲩ ⲛⲥⲁϥ ϩⲙⲡⲧⲣⲉⲧⲙⲁⲁⲩ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲣⲟⲧⲣⲉⲡⲉⲓ̈ ⲙⲙⲟϥ, ⲡⲉⲥϣⲏⲣⲉ ⲛⲁⲧⲣⲉⲩϣⲱⲡⲉ ⲛⲁⲛ ⲙⲡⲟⲟⲩ ⲛⲛⲟⲩⲏⲣⲡ ⲉϥⲉⲩⲫⲣⲁⲛⲉ ⲙⲡϩⲏⲧ ⲛⲛⲉⲧⲥⲱⲧⲙ̅, ϩⲙⲡⲧⲣⲉϥⲡⲉⲉⲛⲉⲡⲃⲁⲁⲃⲉ ⲛⲛϣⲁϫⲉ ⲉⲩϯⲡⲓ (6) ⲉⲥϫⲟⲕⲣ̅ ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲛ̅ⲧⲟⲛⲟⲥ ⲛϩⲏⲧⲛ̅ (7); Ⲉⲛϫⲟ ⲅⲁⲣ ⲉϫⲛⲟⲩϩⲉⲗⲡⲓⲥ ⲕⲁⲧⲁⲡⲉⲧⲥⲏϩ, ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲁⲛϯⲡⲉⲛⲟⲩⲟⲓ ⲉϩⲟⲩⲛ ϩⲛⲟⲩⲡⲓⲥⲧⲓⲥ, ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲛϣϭⲟⲙ ⲙⲡⲉⲧⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ (fol. 73 v b) ⲉϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ.

(1) Lire ⲧⲉϥⲉⲩⲅⲛⲱⲙ⟨ⲟⲥⲩⲛ⟩ⲏ ; comp. nº 33.
(2) ⲡⲉⲧϩⲁⲧⲉϥϩⲉ cod.
(3) Après ⲡϩⲟ, une lettre grattée (ⲩ ?).
(4) Lire ⲟⲩⲛϭⲣⲱϩ.
(5) ϭⲟⲧⲡⲥ̅ corr. de ϭⲟⲡⲧⲥ̅.
(6) Lire ⲉⲩϯⲡⲉ.
(7) Lire ⲛϩⲏⲧⲥ.

3. Ainsi donc, celui qui entreprendra de faire quelque chose après qu'un autre l'aura fait mieux que lui, fera admettre sa bonne volonté sans doute, mais on connaîtra aussi sa faiblesse, et son prédécesseur apparaîtra plus attrayant encore par le fait qu'il donnera aux observateurs de connaître le rapprochement, la comparaison intime, comme un bel homme marchant avec un laid (2). Peut-être donc cette défaite est-elle nécessaire, et cette témérité profitable, car si vous allez connaître ma faiblesse par mon discours, Athanase, par contre, recevra un ornement nouveau du fait de mon discours, quoique *le beau n'ait besoin* de rien, comme il est écrit ([a]). Et ce n'est pas Antoine seulement que je vais louer, mais Athanase également avec lui : Antoine, je vais l'honorer par mes paroles, et Athanase, par la faiblesse de mes paroles ; et *il est nécessaire que je sois abaissé et que lui soit élevé,* comme l'a dit le grand Jean(-Baptiste) ([b]).

4. Il vaut mieux, d'ailleurs, faire une chose selon tes forces, que de ne pas l'entreprendre du tout sous prétexte que nous ne la faisons pas comme elle le mérite.

Peut-être aussi les invités condescendants qui sont parmi vous compareront-ils nos paroles à quelques dattes sèches, ou à des noix et à des pois chiches, et à d'autres denrées de cette espèce que l'on sert à table en dernier lieu : c'est bien peu de chose en comparaison de ces mets de haut prix qu'on a servis d'abord, et pourtant cela est reçu avec plaisir par les convives.

Et comment sais-tu donc si les cruches d'eau que nous avons remplies hier sur l'ordre de la Mère de Dieu (3), son Fils ne va pas nous les changer aujourd'hui en *un vin qui réjouit le cœur* des auditeurs ([c]), et transformer la fadeur des discours en une saveur piquante et forte ? Car nous semons *dans l'espérance* ainsi qu'il est écrit ([d]), *nous avons marché dans la foi* ([e]), et *tout est possible à celui qui croit* ([f]).

([a]) I *Cor.*, XII, 24.
([b]) Ioh., III, 30.
([c]) Cf. *Ps.* CIII, 15.
([d]) Cf. I *Cor.*, IX, 10.
([e]) Cf. II *Cor.*, V, 7.
([f]) Cf. Marc., IX, 23.

5. Ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲛⲟⲩⲥ ⲉⲧⲣⲉⲛⲧⲁⲓ̈ⲉⲡⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲕⲁⲧⲁⲧⲉⲛϭⲟⲙ ⲛϩⲟⲩⲟ ⲇⲉ ⲉⲧⲣⲉⲛⲡⲁⲣⲉⲗⲑⲓ ⲙⲙⲟϥ ϩⲛⲟⲩⲕⲁⲣⲱϥ ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲉⲛϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲥⲏϩ ϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲉϫⲱⲛ ϫⲉⲙⲛⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲧⲁⲓⲏⲩ ϩⲙⲡⲉϥϯⲙⲉ ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟϥ. Ⲕⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲁⲗⲏⲑⲱⲥ ⲟⲩⲁⲧⲟⲡⲟⲛⲡⲉ, ⲛⲕⲉⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲙⲉⲛ ⲛⲧⲁⲩϣⲱⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛⲛ̄ⲕⲉⲡⲁⲧⲣⲓⲥ ⲉⲧⲟⲩⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲁⲧⲉ ⲉⲧⲣⲉⲛⲧⲁⲓⲟⲟⲩ ϩⲛⲧⲁⲉⲓⲟ ⲛⲓ̈ⲙ, ⲡⲉⲧⲉⲡⲱⲛ ⲇⲉⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲉⲧϩⲏⲛ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲣⲟⲛ ⲙⲙⲁⲧⲉ ⲉⲧⲣⲉⲛⲕⲁⲣⲱⲛ ⲉⲣⲟϥ, ⲉⲁⲛⲧⲛ̄ⲧⲱⲛⲛ̄ ϩⲙⲡⲁⲓ ⲉⲧⲁⲥⲑⲉⲛⲓⲁ ⲛⲛⲃⲁⲗ ⲛⲁⲓ ⲉϣⲁⲩⲛⲁⲩ ⲙⲉⲛ ⲕⲁⲗⲱⲥ ⲉⲡⲉⲧⲥⲁϩⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲟⲟⲩ, ⲡⲉⲧⲧⲏϭ ⲇⲉ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲁⲩⲱ (fol. 74 ra) ⲉⲧⲛⲏⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲛⲙⲙⲁⲩ ⲉⲙⲉⲩⲥⲟⲩⲱⲛϥ̄ ϩⲛⲟⲩⲱⲣϫ̄ (1).

6. Ⲉϣϫⲉ ⲙⲡⲉⲕⲉⲓⲙⲉ ⲇⲉ ϣⲁⲧⲉⲛⲟⲩ ϫⲉⲡⲉⲧⲉⲡⲱⲕⲡⲉ, ϯⲛⲁϯⲡⲣ̄ⲡⲙⲉⲉⲩⲉ ⲛⲁⲕ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛⲁⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲟⲥ· ⲛⲁⲛⲟⲩⲥ ⲅⲁⲣ ⲉⲧⲣⲁⲁⲣⲭⲓⲥⲑⲁⲓ (2) ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛⲛⲁⲡⲉⲧⲙⲙⲁⲩ. ϫⲉⲕⲁⲥ, ⲉⲣϣⲁⲛⲟⲩⲁ ⲟⲩⲱϣ (3) ⲉⲉⲡⲉⲣⲏⲁⲍⲉ ⲛⲛⲁϣⲁϫⲉ, ⲉⲣⲉⲡϣⲓⲡⲉ ⲛⲁⲭⲁⲗⲓⲛⲟⲩ ⲙⲙⲟϥ, ⲙⲡⲉⲥⲙⲟⲧ ⲛⲛⲟⲩⲁ ⲉⲁⲩⲟⲩⲱϣ ⟨ⲉ⟩ⲉⲡⲉⲓⲭⲉⲣⲉⲓ (4) ⲉⲣⲟϥ ⲉϣⲁⲩϯⲥⲟ ⲉⲣⲟϥ ⲉⲧⲃⲉ ϫⲉⲥⲉⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲉϥϥⲓ ⲉϩⲣⲁⲓ ϩⲁϩⲉⲛⲭⲁⲣⲁⲕⲧⲏⲣ ⲛ̄ⲧⲉⲡⲣ̄ⲣⲟ. Ⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ ⲇⲉ, ⲡⲉϫⲁϥ, ⲉⲛⲉⲟⲩⲣⲙ̄ⲛ̄ⲕⲏⲙⲉⲡⲉ ϩⲙⲡⲉϥⲅⲉⲛⲟⲥ· ⲁⲩⲱ ⲉⲣⲉⲡⲣⲏϭⲉ ⲛⲁϣⲁ ⲉⲧⲱⲛ ⲉⲓⲉⲙⲏϯ ⲡⲥⲁ ⲛⲧⲁⲛⲁⲧⲟⲗⲏ; ⲁⲩⲱ ⲉⲕⲟⲩⲱϣ ⲉⲧⲣⲉⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ ⲡⲓⲣⲉ ⲧⲱⲛ (fol. 74 rb) ⲉⲓⲉⲙⲏϯ ϩⲛⲕⲏⲙⲉ, ⲡⲙⲁ ⲛⲧⲁⲡⲛⲟⲃⲉ ⲁϣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧϥ̄ ⲁⲡⲉϩⲙⲟⲧ ⲣ̄ϩⲟⲩⲉⲁϣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧϥ̄. ⲡⲙⲁⲛϯⲟⲩⲱ ⲛⲛⲉⲧⲉⲛⲟⲩϥⲛⲉ ⲁⲩⲱ ⲡⲙⲁⲛⲥⲱⲟⲩϩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛⲛⲉⲉⲃⲟⲗ ϩⲛⲕⲉⲭⲱⲣⲁ: Ⲡⲉϩⲟⲩⲟ ⲅⲁⲣ ⲛⲛⲉⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛⲧⲁⲩϣⲱⲡⲉ ϩⲉⲛⲉⲃⲟⲗ ϩⲛⲕⲏⲙⲉⲛⲉ, ⲏ ⲛⲧⲁⲕⲏⲙⲉ ⲥⲟⲕⲟⲩ ϣⲁⲣⲟϥ ⲉ̄ⲃⲟⲗ ϩⲛⲕⲉⲙⲁ, ⲛⲑⲉ ⲛⲛⲟⲩⲉⲓⲁ ⲉϣⲁϥⲥⲱⲕ (5) ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ϣⲁⲣⲟϥ ⲛⲛⲙⲙⲟⲩⲛⲉⲓⲟⲟⲩⲉ ⲉⲧϩⲁⲧⲉ ⲛ̄ⲥⲁⲡⲉⲓⲥⲁ ⲙⲛⲡⲁⲓ ⲙⲙⲟϥ, ⲏ ⲛⲑⲉ ⲛⲑⲁⲗⲁⲥⲥⲁ ⲉⲧⲉⲟⲩⲛⲧⲥ̄ ⲛⲉⲥⲙⲟⲩⲛⲉⲓⲟⲟⲩⲉ ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲓⲉⲣⲱⲟⲩ ⲉⲧϣⲟⲩⲟ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲣⲟⲥ ⲛⲛⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲓⲙ ϩⲙ̄ⲙⲁ ⲛⲓ̈ⲙ.

7. Ⲙⲏ ⲛⲧⲁⲁⲃⲣⲁϩⲁⲙ ⲉⲓ ⲁⲛ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉⲕⲏⲙⲉ ⲉⲩⲥⲟⲗⲥⲗ̄ ⲙⲡϩⲉⲃⲱⲱⲛ (6) ⲛⲧⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲙⲙⲟϥ; (fol. 74 va) Ⲙⲏ ⲛⲕⲏⲙⲉ ⲁⲛ ⲡⲉⲛⲧⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲙⲙⲁⲛⲥⲁⲛϣ ⲛⲧⲙⲛⲧϩⲗⲗⲟ ⲛⲛⲓ̈ⲁⲕⲱⲃ; Ⲙⲏ ⲛⲧⲁⲩϯ ⲛⲓⲱⲥⲏⲫ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲛ ⲉⲕⲏⲙⲉ ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲡⲓⲣⲁⲍⲉ ⲛ̄ⲧⲉϥⲁⲣⲉⲧⲏ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲙⲁ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲣ̄ⲣ̄ⲟ ⲟⲛ ⲙⲡⲉⲓⲙⲁ; Ⲛⲧⲁⲩϫⲡⲉⲙⲱⲩⲥⲏⲥ ⲇⲉ ⲟⲛ ϩⲛⲕⲏⲙⲉ ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲥⲁⲛⲟⲩϣϥ̄

(1) ϩⲛⲟⲩⲟⲩⲱⲣϫ̄ cod. (ϩⲛⲟⲩ fin de ligne).
(2) ⲓ final au dessus de la ligne, de 1e main.
(3) Avant ⲟⲩⲱϣ, 2 lettres (ⲣⲡ) grattées.
(4) ⲉⲁⲩⲟⲩⲱϣ ⲉⲡⲉⲓⲭⲉⲣⲉⲓ cod.
(5) Le ϥ semble écrit d'une autre main après grattage.
(6) ⲡ corrigé de ⲙ (?).

5. De plus, il vaut mieux que nous honorions le saint selon nos forces, plutôt que de le passer sous silence, et de laisser se réaliser sur nous la parole qui est écrite : *Aucun prophète n'est honoré en son propre village* (a). Car vraiment, ce serait une chose étrange : que les autres saints originaires d'autres pays très éloignés, nous les honorions de tous les honneurs, et que le nôtre, qui est tout proche de nous, nous nous taisions sur lui, imitant en cela la maladie des yeux qui voient très bien ce qui est loin d'eux, mais qui ne reconnaissent pas avec certitude ce qui est tout près d'eux et qui s'approche d'eux (?) (4).

6. Et si tu n'as pas su jusqu'à présent qu'il est ton compatriote, je vais te le faire savoir par Athanase. Il est bon, en effet, que je commence par ses paroles, afin que si quelqu'un voulait diffamer mes dires, la honte le retienne, comme quelqu'un qu'on a voulu attaquer et que l'on épargne parce qu'on le voit porteur d'insignes royaux. Antoine, dit-il, était égyptien d'origine (5). Et où donc le soleil se lèvera-t-il, sinon à l'Orient ? Et où veux-tu qu'Antoine paraisse sinon en Égypte, pays *où le péché a abondé et la grâce surabondé* (b), lieu où croissent les indigènes et où se rassemblent les étrangers ? Car la plupart des saints qui ont existé sont originaires d'Égypte, ou bien l'Égypte les a attirés à elle d'ailleurs, comme une vallée au fond de laquelle sont attirées les eaux coulant de part et d'autre sur ses versants, ou comme la mer qui a ses eaux propres et dans laquelle les fleuves se jettent continuellement de toutes parts.

7. Abraham ne descendit-il pas en Égypte pour y trouver un soulagement à la famine qui lui était arrivée ? (c) N'est-ce pas en Égypte que fut nourrie la vieillesse de Jacob ? (d) N'est-ce pas pour l'Égypte que Joseph fut vendu (e), n'est-ce pas là que sa vertu fut éprouvée (f), n'est-ce pas là aussi

(a) Luc., IV, 24.
(b) Cf. *Rom.*, V, 20.
(c) Cf. *Gen.*, XII, 10 (Ciasca, I, p. 11).
(d) Cf. *Gen.*, XLVII, 12 (Lefort, dans *Le Museon*, 50, 1937, p. 39 = *Mss coptes*, p. 35).
(e) Cf. *Gen.*, XXXVII, 36 (Lefort, *ibid.*, p. 30 = *Mss coptes*, p. 26).
(f) Cf. *Gen.*, XXXIX.

ⲛϩⲏⲧϥ̄ ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲡⲣⲟⲝⲉⲛⲓⲍⲉ ⲛ̄ϩⲏⲧϥ̄ ⲛⲛⲟⲩⲙⲛⲧⲉⲣⲟ ⲛⲁϥ, ⲕⲁⲛ ⲉϣϫⲉ ⲁϥⲕⲁⲧⲁⲫⲣⲟⲛⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲉⲧⲃⲉⲧⲙⲛⲧⲉⲣⲟ ⲉⲧⲉⲙⲉⲥⲟⲩⲉⲓⲛⲉ, ⲁⲩⲱ ⲕⲏⲙⲉ ⲡⲉⲛⲧⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲛⲁϥ ⲛⲛⲁⲓⲧⲓⲟⲥ ⲛⲛϭⲟⲙ ⲙⲛⲛⲙⲙⲁⲉⲓⲛ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ. Ⲕⲏⲙⲉ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲡⲉⲛⲧⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲙ̄ⲙⲁⲛϭⲟⲓⲗⲉ ⲛ̄ⲓⲉⲣⲏⲙⲓⲁⲥ ⲉϥⲟⲛϩ̄ ⲁⲩⲱ ⲙⲛⲛⲥⲁ-ⲧⲣⲉϥⲙⲟⲩ.

8. Ⲁⲩⲱ ϫⲉⲕⲁⲥ ⲛⲛⲁⲟⲛⲟⲙⲁⲍⲉ ⲙⲡⲣⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲁ ⲡⲟⲩⲁ ⲛⲛⲉⲡⲣⲟ-ⲫⲏⲧⲏⲥ, ⲛⲓ̈ⲙ ⲡⲉⲧⲟ ⲛⲛⲟϭ ϩⲛⲛⲉϫⲡⲟ (1) ⲛⲛⲉϩⲓⲟⲙⲉ; (fol. 74 v b) Ⲕⲛⲁϫⲟⲟⲥ ϫⲉⲓⲱϩⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲧⲏⲥⲡⲉ· ⲁⲩⲱ ⲕⲏⲙⲉ ⲡⲉⲛⲧⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲛⲁϥ ⲙ̄ⲙⲁ-ⲛⲙⲧⲟⲛ, ⲁⲩⲱ ⲕⲁⲛ ⲙⲡⲉⲧⲙⲁⲛⲓⲁ ⲛϩⲏⲣⲱⲇⲏⲥ ⲕⲁⲁϥ ⲉⲉⲓ ϣⲁⲣⲟⲛ ⲉϥⲟⲛϩ̄, ⲁⲡⲗⲓⲃⲉ ⲛⲓⲟⲩⲗⲓⲁⲛⲟⲥ ϭⲁⲗⲱⲱϥ ⲉⲣⲟⲛ ⲉϥⲙⲟⲟⲩⲧ, ⲁⲩⲱ ⲁⲁⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲟⲥ (2) ⲡⲉⲛⲧⲁⲛϣⲁϫⲉ (3) ⲉⲣⲟϥ ϣⲟⲡϥ̄ ⲉⲣⲟϥ. Ⲁⲩⲱ ⲛⲓⲙ ⲡⲉⲧⲟ ⲛⲕⲟⲩⲓ ⲉⲓⲱϩⲁⲛ-ⲛⲏⲥ ⲕⲁⲧⲁⲑⲩⲗⲏⲕⲓⲁ ⲛⲧⲥⲁⲣⲝ ⲁⲩⲱ ⲉϥⲟ ⲛⲛⲟϭ ⲉⲣⲟϥ ϩⲛⲧⲙⲛⲧⲉⲣⲟ ⲛⲙ̄ⲡⲏⲩⲉ, ⲉⲓⲉⲙⲏⲧⲉⲓ ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄ ⲓ̄ⲥ̄, ⲕⲁⲛ ⲉϣϫⲉ ⲟⲩⲧⲟⲗⲙⲏⲣⲟⲛⲡⲉ ⲉⲥⲩⲅⲕⲣⲓⲛⲉ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲛⲟⲩⲣⲱⲙⲉ; Ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲓ ⲛⲧⲉⲓϭⲟⲧ ⲕⲏⲙⲉ ⲡⲉⲛⲧⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲛⲁϥ ⲙ̄ⲙⲁⲙⲡⲱⲧ ϩⲙⲡⲧⲣⲉⲡⲕⲉϩⲏⲣⲱⲇⲏⲥ ϣⲓⲛⲉ ⲛⲥⲁⲧⲉϥⲯⲩⲭⲏ ⲙⲡϣⲏⲣⲉϣⲏⲙ (fol. 75 r a) ⲉⲧⲁⲕⲟⲥ.

9. Ⲛⲁⲛϫⲱϫ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲛⲙⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ ⲛⲧⲁⲩⲁⲥⲕⲉⲓ ϩⲛⲕⲏⲙⲉ· ⲛⲑⲉ ⲅⲁⲣ ⲛϩⲉⲛⲣⲙ̄ⲛϩⲓⲏ ⲛⲣⲙⲛϩⲏⲧ (4) ⲉϣⲁⲩⲥⲟⲧⲡⲥ̄ ⲛⲁⲩ ⲉⲙⲟⲟϣⲉ ϩⲛⲧⲉ-ϩⲓⲏ ⲛ̄ⲧⲁⲩϣⲣⲡ̄ⲙⲟⲟϣⲉ ⲛϩⲏⲧⲥ̄ ⲁⲩⲱ ⲉⲁⲩⲕⲉϩⲕⲱϩⲥ̄, ⲧⲁⲓ ⲟⲛⲧⲉ ⲑⲉ ⲛⲛⲉⲧⲟⲩⲱϣ ⲙ̄ⲙⲟⲟϣⲉ ϩⲛⲧⲉϩⲓⲏ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲉⲧϫⲓⲙⲟⲉⲓⲧ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲧⲡⲉ ⲉϣⲁⲩⲙⲉⲣⲉⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲁⲛⲉⲧϩⲁⲧⲉⲩϩⲏ ϣⲣⲡ̄ⲉⲩⲇⲟⲕⲓⲙⲏ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ. Ⲉⲣⲉⲡⲕⲁϩ ⲇⲉ ⲛ̄ⲕⲏⲙⲉ ⲕⲓⲱⲟⲩ ⲁⲛ ⲙⲙⲁⲧⲉ ⲛⲛⲁϩⲣⲛ̄ⲡ̄ϯⲟⲩⲱ ⲛ̄ⲛ̄ⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ⲉⲧⲉϣⲁⲩⲧⲁⲕⲟ, ⲁⲗⲗⲁ ⲛⲛⲁϩⲣⲛⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲛⲉⲧϯⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ⲕⲁ-ⲧⲁⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. Ⲡⲗⲏⲛ ⲛ̄ⲕⲉⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ⲙⲉⲛ ⲛ̄ⲕⲉⲭⲱⲣⲁ ⲥⲉⲉⲓⲛⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ (5) ⲛⲁⲛ, ⲁⲩⲱ ⲧⲛϭⲓⲛⲉ ⲛⲧⲉⲩⲡⲁⲣⲁⲙⲩⲑⲓⲁ, ⲁⲗⲗⲁ ⲡⲉⲛ (fol. 75 r b) ϣⲟⲩϣⲟⲩⲡⲉ ⲡⲉⲧⲉⲛⲱⲛ, ⲙⲁⲗⲓⲥⲧⲁ ⲡⲉⲧⲉⲛⲱⲛ ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲛⲧⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲙⲡⲉⲓⲙⲁ ⲁⲩⲱ ⲙⲡⲉⲟⲩⲟⲛ ⲛ̄ⲧⲉϥⲙⲓⲛⲉ ϣⲱⲡⲉ ϩⲛⲕⲉⲙⲁ. Ϣⲁⲩϫⲟⲟⲥ ⲅⲁⲣ ⲉⲧⲃⲉⲡⲡⲁⲡⲩⲣⲱⲛ ⲏ ⲡⲉⲭⲁⲣⲧⲏⲥ (6) ϫⲉϣⲁⲩⲙⲟⲛⲧϥ̄ (7) ϩⲛⲕⲏⲙⲉ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ, ⲁⲩⲱ ⲙⲉϥϯⲟⲩⲱ ϩⲛⲕⲉⲭⲱⲣⲁ· ⲛⲧⲁⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ ⲇⲉ ϣⲱⲡⲉ ϩⲛⲧⲉⲓⲭⲱⲣⲁ, ⲁⲩⲱ ⲙⲡⲉⲕⲉⲁⲛ-

(1) ϩⲙⲡⲉϫⲡⲓⲟ (sic) ⲛⲛⲉϩⲓⲟⲙⲉ cod.; cf. Matth., XI, 11.
(2) Le 1er ⲁ ajouté après coup.
(3) Le 2e ⲛ corrigé de ϥ (?)
(4) ⲛⲣⲙⲛⲧϩⲏⲧ cod.
(5) Lire ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ.
(6) ⲏⲡⲉ écrit d'une autre main, aprés grattage.
(7) ϫⲉⲛϣⲁⲩⲙⲟⲛⲧϥ̄ cod.

qu'il devint roi? (a). C'est en Égypte encore que Moïse vint au monde, qu'il fut élevé (b), et qu'on lui offrit un royaume, quoiqu'il l'ait refusé à cause du Royaume qui ne passe pas (c), et c'est l'Égypte qui fut la cause de ces *miracles et* de ces *prodiges* (qu'il accomplit) (d). C'est l'Égypte aussi qui fut le lieu d'exil de Jérémie de son vivant (e) et après sa mort (6).

8. Et pour ne pas citer le nom de chacun des prophètes, qui est *le plus grand parmi ceux qui sont nés de la femme?* (f) Tu vas dire que c'est Jean-Baptiste; eh bien, c'est l'Égypte qui a été son lieu de repos, et si la folie d'Hérode ne lui a pas permis de venir chez nous vivant, la fureur de Julien nous l'a confié mort, et c'est Athanase, dont nous avons parlé, qui l'a reçu (7). Et qui est *inférieur à Jean* selon l'âge de la chair, et *supérieur à lui dans le royaume des cieux* (g), sinon le Christ Jésus (quoiqu'il soit téméraire de comparer Dieu à un homme)? Eh bien, à ce si grand personnage, c'est l'Égypte qui a servi de refuge quand ce même *Hérode cherchait la vie de l'enfant pour la détruire* (h).

9. De même tous les chefs des moines ont pratiqué l'ascèse en Égypte, car comme des voyageurs intelligents qui choisissent de marcher sur la route où on a déjà marché et qui est frayée, ainsi aussi ceux qui veulent marcher sur cette route qui conduit au ciel affectionnent ces lieux où leurs prédécesseurs ont déjà été en renom. Et la terre d'Égypte n'est pas seulement fertile pour la croissance des fruits périssables, mais aussi pour les hommes qui portent des fruits selon Dieu. Or, les autres fruits, les pays étrangers nous les procurent, et nous jouissons de leur réconfort; mais notre gloire est en ce qui nous est propre, oui, en ce qui nous est propre, qui a été produit ici et dont on ne trouve pas le pareil ailleurs. Car on dit du papyrus (8) ou papier qu'on le fabrique en Égypte

(a) Cf. *Gen.*, XLI, 41-44.
(b) Cf. *Exod.*, II, 2 et 9.
(c) Cf. *Exod.*, II, 10; *Hebr.*, XI, 24 (THOMPSON. *Epistles*, p. 183).
(d) Cf. *Exod.*, V-XI; comp. *Deuter.*, XXXIV, 11 (BUDGE, *Bibl. Texts*, p. 112-113).
(e) Cf. IEREM., XLIII, 6-7.
(f) Cf. MATTH., XI, 11.
(g) Cf. MATTH, XI, 11.
(h) Cf. MATTH., II, 20 et 13.

ⲧⲱⲛⲓⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉⲓϭⲟⲧ ϣⲱⲡⲉ ⲟⲩ ⲙⲟⲛⲟⲛ ϩⲛⲕⲉⲭⲱⲣⲁ, ⲁⲗⲗⲁ ϩⲛⲧⲉϥⲭⲱⲣⲁ ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟϥ· ⲟⲩⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ ⲅⲁⲣ ⲛⲟⲩⲱⲧ ⲡⲉⲛⲧⲁⲡϣⲏⲛ ⲛⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ ϯⲟⲩⲱ ⲙⲙⲟϥ ⲛⲁⲛ, ⲛⲑⲉ ⲛⲧⲃⲛⲛⲉ ⲉϣⲁⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲥ ϫⲉⲛⲕⲓⲛⲟⲛ ⲟⲩⲗⲟⲟⲩ ⲛⲟⲩⲱⲧ ⲡⲉϣⲁⲥ (fol. 75 v a) ⲧⲁⲩⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲛⲟⲩⲥⲟⲛ.

10. Ⲟⲩϣⲟⲩⲣ̄ϣⲡⲏⲣⲉ ⲙⲙⲟⲥ ⲧⲉ ⲧⲡⲁⲧⲣⲓⲥ ⲛⲛⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ ⲁⲛ ⲙⲙⲁⲧⲉ, ⲁⲗⲗⲁ ⲧⲉϥⲕⲉⲥⲩⲅⲅⲉⲛⲓⲁ ⲟⲛ. Ⲛⲉϥⲉⲓⲟⲧⲉ ⲅⲁⲣ, ⲡⲉϫⲁϥ, ⲉⲛⲉϩⲉⲛⲉⲩⲅⲉⲛⲏⲥⲛⲉ ⲉⲩⲛ̄ⲧⲁⲩ ⲙⲙⲁⲩ ⲙⲡⲣⲱϣⲉ ⲛϩⲩⲡⲁⲣⲭⲟⲛⲧⲁ, ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲣⲉⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ ⲛⲁⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲛ̄ⲛ̄ⲥⲁⲛⲁⲓ̈ ⲉϥⲁⲡⲟⲧⲁⲥⲥⲉ ϩⲛⲧⲉϥⲡⲣⲟϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ ⲙⲙⲁⲧⲉ ⲁⲛ ⲁⲗⲗⲁ ϩⲙⲡϩⲱⲃ ⲙⲛⲧⲙⲉ. Ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲕⲁⲧⲁⲫⲣⲟⲛⲉⲓ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ϩⲉⲛⲕⲟⲩⲓ ⲟⲩ ⲡⲁⲛⲧⲱⲥ ϫⲉϥⲛⲁⲟⲃϣϥ̄ ⲟⲛ ⲉϩⲉⲛⲛⲟϭ· ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲕⲱ ⲇⲉ ⲛⲥⲱϥ ⲛϩⲉⲛⲛⲟϭ ⲛϩⲱⲃ ⲟⲩⲟⲛϩ̄ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉⲛϥⲛⲁϯϩⲧⲏϥ ⲁⲛ ϩⲱⲗⲟⲥ ⲉⲛⲉⲧϭⲟϫⲃ.

11. Ⲁⲙⲉⲗⲉⲓ ⲟⲩⲛ ϩⲙⲡⲧⲣⲉϥⲃⲱⲕ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲉϥⲟ ⲛϩⲣ̄ϣⲓⲣⲉ ⲁⲩⲱ ⲛϥⲥⲱⲧⲙ̄ ⲉⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲉϥϫⲱ (fol. 75 v b) ⲙⲙⲟⲥ ⲙⲡϩⲣ̄ϣⲓⲣⲉ ϫⲉⲃⲱⲕ, ϯ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲛⲉⲕϩⲩⲡⲁⲣⲭⲟⲛⲧⲁ ⲛⲅ̄ⲧⲁⲁⲩ ⲛⲛϩⲏⲕⲉ ⲛⲅ̄ⲕⲱ ⲛⲁⲕ ⲛⲟⲩⲁϩⲟ ϩⲛⲙⲡⲏⲩⲉ ⲛⲅ̄ⲉⲓ ⲛⲅ̄ⲟⲩⲁϩⲕ̄ ⲛⲥⲱⲓ̈, ⲙⲡⲉϥⲁⲙⲉⲗⲉⲓ ⲉⲗⲁⲁⲩ ⲁⲩⲱ ⲙⲡⲉϥⲗⲩⲡⲉⲓ ⲛⲑⲉ ⲙⲡⲉⲧⲙⲙⲁⲩ· ⲁⲗⲗⲁ ⲁϥⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲉⲩⲛⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲣ̄ⲡⲁⲓ̈ ϩⲛⲟⲩⲣⲁϣⲉ, ⲁⲩⲱ ⲁϥⲕⲁⲁϥ ⲕⲁϩⲏⲩ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲑⲉ ⲛⲛⲟⲩϣⲧⲏⲛ ⲉⲥⲗⲁⲁⲙ ⲁⲩⲱ ⲉⲥⲟ ⲛϩⲣⲏϣⲉ ⲙⲡⲉⲧⲫⲟⲣⲉⲓ ⲙⲙⲟⲥ· ⲏ ⲡⲉⲧⲉⲣⲉⲧϣⲟⲥⲙⲉⲥ ⲏ ⲧⲃⲱⲧⲉ ⲙⲡϣⲱⲙ ⲛⲁϯϩⲧⲟⲣ ⲉⲣⲟϥ ⲉⲕⲁⲁϥ ⲕⲁϩⲏⲩ ⲛⲑ̄ⲃⲥⲱ ⲉⲧⲟⲩⲟⲙⲧ, ⲁⲩⲱ ⲁϥϫⲟⲟⲥ ⲉⲧⲃⲉⲧⲉⲡⲣⲟϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ ⲁⲛ ⲙⲙⲁⲧⲉ ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲧⲃⲉⲡϩⲱⲃ ⲛⲧⲁϥⲁⲁϥ ϫⲉⲉⲓⲥϩⲏⲏⲧⲉ ⲁⲓⲕⲁⲛ̄ⲕⲁ (fol. 76 r a) ⲛⲓⲙ ⲛ̄ⲥⲱⲓ̈ ⲁⲓⲟⲩⲁϩⲧ ⲛ̄ⲥⲱⲕ, ⲟⲩ ⲁⲣⲁ ⲡⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲙⲙⲟⲓ, ⲁⲩⲱ ⲁϥⲣ̄ϩⲟⲩⲉ ⲉⲥⲱⲧⲙ̄ ϫⲉⲕⲛⲁϫⲓⲧⲟⲩ ⲛ̄ϣⲉ ⲛⲕⲱⲃ ϩⲙⲡⲉⲓⲁⲓⲱⲛ ⲛⲅ̄ⲕⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲉⲓ ⲟⲛ ⲙⲡⲱⲛϩ̄ ϣⲁⲉⲛⲉϩ.

12. Ⲁⲩⲱ ⲁⲛⲟⲕ ⲙⲉⲛ ⲁⲓϫⲉⲛⲁⲓ· ⲛⲧⲟⲕ ⲇⲉ ⲁⲣⲓϣⲡⲏⲣⲉ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧⲕ̄ ⲙⲁⲩⲁⲁⲕ, ⲱ ⲡⲉⲧⲥⲱⲧⲙ̄, ϫⲉⲟⲩⲥⲡⲟⲩⲇⲁⲓⲟⲥ ⲛⲛⲁϣ ⲛϭⲟⲧⲡⲉ ⲛⲛⲁϩⲣⲛⲧⲉⲥⲡⲟⲩⲇⲏ, ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥⲡⲉ ϩⲁⲑⲏ ⲙ̄ⲡⲉⲥⲭⲏⲙⲁ, ⲉϥⲃⲏⲕ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲕⲁⲧⲁⲡⲉϥⲥⲩⲛⲏⲑⲓⲁ, ⲁⲩⲱ ⲉϥⲥⲱⲧⲙ̄ ⲉⲡⲱϣ ⲛⲛⲉⲅⲣⲁⲫⲏ

seulement et qu'il ne pousse en aucun autre pays ([9]); eh bien, Antoine a vécu dans ce pays, et il n'y a pas eu d'autre Antoine pareil à lui, je ne dis pas dans un autre pays, mais même dans sa propre patrie. Car l'arbre d'Antoine ne nous a produit qu'un seul Antoine, de même que le palmier appelé *nkinon* ([10]) ne produit qu'un seul régime de fruits une seule fois.

10. Ce n'est pas seulement la patrie d'Antoine qui est digne d'admiration : sa famille l'est également. Ses parents, en effet, dit (Athanase), étaient nobles et possédaient beaucoup de richesses ([11]), et cela, afin qu'il apparût par la suite qu'Antoine renonçait aux biens du monde non pas seulement en intention, mais en fait et véritablement. Car celui qui a méprisé des richesses modestes, il n'est pas du tout sûr qu'il en oubliera aussi de grandes ; mais celui qui a abandonné des biens considérables, la chose est évidente : il ne prêtera aucune attention à des richesses moins importantes.

11. Ainsi donc, allant à l'église dans son jeune âge et entendant le Seigneur dire au jeune homme : *Va, vends tes biens, donne-les aux pauvres, réserve-toi un trésor dans les cieux, viens et suis-moi* ([a]), il ne négligea rien et ne *fut* pas *attristé* comme celui-là ([b]) ; au contraire, il sortit immédiatement et fit tout cela avec joie, se dépouillant de ses richesses ([12]) comme d'un vêtement usé qui est un fardeau pour celui qui le porte, ou (comme fait) quelqu'un que la fatigue ou la sueur de l'été forcerait à se dépouiller d'un habit épais ; et il dit, parlant non seulement de l'intention, mais de ce qu'il avait fait réellement : *Voici que j'ai tout abandonné et que je t'ai suivi ; qu'est-ce donc qui m'arrivera?* ([c]). Et il continua à entendre : *Tu recevras le centuple dans ce monde et tu hériteras de la vie éternelle* ([d]).

12. Maintenant que j'ai ainsi parlé, admire en toi-même, ô toi qui m'écoutes, quel *spoudaeos* il était avant (de pratiquer) la *spoudè* ([13]), et quel moine avant (de prendre) l'habit monastique, allant à l'église selon son habitude et écoutant la lec-

([a]) Matth., XIX, 21.
([b]) Matth., XIX, 22.
([c]) Matth., XIX, 27.
([d]) Matth., XIX, 29 ; cf. Marc., X, 30.

ⲕⲁⲧⲁⲡⲉϥⲥⲱⲛⲧ, ⲁⲩⲱ ⲉϥⲥⲱⲧⲙ̄ ⲁⲛ ⲛ̄ⲧⲉⲓϩⲉ ϩⲁⲡⲗⲱⲥ ⲁⲗⲗⲁ ϩⲛⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲣⲉϥϯϩⲧⲏϥ, ⲁⲩⲱ ⲉϥϯ ⲛ̄ϩⲧⲏϥ ⲁⲛ ⲙ̄ⲙⲁⲧⲉ ⲁⲗⲗⲁ ⲛⲉϥⲉⲓⲣⲉ ⲟⲛ ⲛ̄- (fol. 76 r b) ⲛⲉⲧϥ̄ⲥⲱⲧⲙ̄ ⲉⲣⲟⲟⲩ. ⲙⲁⲗⲗⲟⲛ ⲇⲉ ⲉϥⲓⲣⲉ ⲛ̄ϣⲟⲣⲡ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲉⲓϩⲉ ⲉϥⲥⲱⲧⲙ̄ ⲁⲩⲱ ⲉϥϫⲓϣⲕⲁⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲑⲉ ⲙ̄ⲡⲓⲏⲗ̄ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲟⲩⲟⲉⲓϣ ϫⲉⲛ̄ϣⲁϫⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ϫⲟⲟⲩ ⲧⲛ̄ⲛⲁⲁⲩ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲛ̄ⲥⲱⲧⲙ̄ ⲉⲣⲟⲟⲩ. ϩⲙ̄ⲡⲧⲣⲉⲡⲣⲱⲙⲉ ⲅⲁⲣ ϯ ⲙ̄ⲡⲉϥⲟⲩⲟⲓ ⲉⲡⲙⲁ ⲉⲧⲟⲩϫⲱ ⲙ̄ⲡϣⲁϫⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ϩⲏⲧϥ̄ ⲉϥⲥⲃ̄ⲧⲱⲧ ⲉⲣ̄ⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲉⲧϥ̄ⲛⲁⲥⲟⲧⲙⲉϥ, ⲉϥⲟ ⲛ̄ⲑⲉ ⲉϣϫⲉ ⲁϥⲟⲩⲱ ⲉϥⲉⲓⲣⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲙ̄ⲡⲁⲧⲉϥⲥⲟⲧⲙⲉϥ̄.

13. ϩⲱⲥⲧⲉϭⲉ ⲧⲁⲣⲉⲧⲏ ⲙ̄ⲫⲩⲥⲓⲕⲟⲛ ϩⲛ̄ⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ ϫⲓⲛⲉⲧⲉϥⲙⲛ̄ⲧⲕⲟⲩⲓ· ⲛ̄ⲑⲉ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ϩⲉⲛϣⲏⲣⲉϣⲏⲙ ⲉϣⲁⲩϫⲡⲟⲟⲩ ⲉⲙⲉⲩⲣ̄ⲭⲣⲓⲁ ⲛ̄ⲧⲉⲭⲛⲓⲧⲏⲥ ϩⲓⲃⲟⲗ ⲉⲧⲣⲉⲩⲧⲥⲁⲃⲟⲟⲩ ⲉⲟⲩⲱⲙ ⲏ ⲉⲥⲱ ⲏ ⲉⲱⲃϣ (fol. 76 v a) ⲙ̄ⲡ̄ⲕⲉⲥⲉⲉⲡⲉ ⲛ̄ϩⲱⲃ ⲛ̄ⲧⲉⲓϩⲉ, ⲁⲗⲗⲁ ⲉϣⲁⲣⲉⲧⲉⲫⲩⲥⲓⲥ ϫⲓⲙⲟⲉⲓⲧ ϩⲏⲧⲟⲩ ⲉϫⲛ̄ⲛⲉϩⲃⲏⲩⲉ ⲙ̄ⲫⲩⲥⲓⲕⲟⲛ ϩⲁⲣⲓϩⲁⲣⲟⲥ. ⲧⲁⲓⲧⲉ ⲑⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ ⲣ̄ⲭⲣⲓⲁ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲥⲁϩ ⲉⲧⲣⲉϥⲧⲥⲁⲃⲟϥ ⲉⲛⲉⲧⲉϣϣⲉ ϫⲓⲛⲉⲡⲟⲩⲉ, ⲁⲗⲗⲁ ⲁⲡⲗⲟⲅⲓⲥⲙⲟⲥ ⲙⲉⲛ ⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲥⲟⲕϥ̄ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲥⲃ̄ⲧⲉⲡⲙⲁⲁϫⲉ ⲉⲥⲱⲧⲙ̄ ⲁⲩⲱ ⲡϩⲏⲧ ⲉⲛⲟⲓ̈ ⲛ̄ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲟϣⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲡⲣⲟϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ ⲙⲉⲛ ⲉⲣ̄ϣⲣ̄ⲡ̄ⲥⲱⲧⲙ̄.

14. ⲁⲡϩⲱⲃ ⲟⲩⲁϩϥ̄ ⲛ̄ⲥⲁⲡⲥⲱⲧⲙ̄ ⲛ̄ⲧⲉⲩⲛⲟⲩ· ⲉⲛⲉⲟⲩⲛ̄ⲧⲁϥ ⲅⲁⲣ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ϩⲣⲁⲓ ⲛ̄ϩⲏⲧϥ̄ ⲛ̄ⲛⲉϭⲣⲱⲱϭ ⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩⲟⲩ ϫⲓⲛⲉⲡⲉϥϫⲡⲟ, ϩⲁⲙⲁ ⲇⲉ ⲟⲛ ϩⲉⲛⲁⲣⲭⲏⲧⲩⲡⲟⲛ ⲉⲛⲉⲥⲱⲟⲩ ⲉϥϭⲱϣⲧ ⲛ̄ⲥⲱⲟⲩ ⲉⲧⲉⲛⲉϥⲉⲓⲟⲧⲉⲛⲉ (1). ⲁϥⲟⲩⲉϩⲡⲉⲓⲕⲉⲧ ⲅⲁⲣ (fol. 76 v b) ⲛ̄ϭⲓⲛ̄ⲥⲩⲅⲅⲣⲁⲫⲉⲟⲩⲥ ϫⲉⲛⲉϥⲉⲓⲟⲧⲉ ⲇⲉ ϩⲉⲛⲭⲣⲓⲥϯⲁⲛⲟⲥⲛⲉ. ϣⲁⲩϭⲛⲟⲩⲏⲣⲧ̄ ⲙⲉⲛ ⲟⲛ ϩⲙ̄ⲡ̄ⲥⲟⲩⲣⲏ ⲁⲩⲱ ⲟⲩϯⲟⲩⲱ ⲉⲛⲁⲛⲟⲩϥ ϩⲙ̄ⲡ̄ϫⲓⲧϩⲟⲟⲩⲧ, ⲁⲗⲗⲁ ⲟⲩϫⲓⲧⲛⲟⲩⲧⲙ̄ⲡⲉ ⲡⲁⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ϩⲉⲛϫⲓⲧⲛⲟⲩⲧⲙ ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲭⲣⲓⲥϯⲁⲛⲟⲥⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ϩⲉⲛⲉⲓⲟⲧⲉ ⲛ̄ⲭⲣⲓⲥϯⲁⲛⲟⲥ.

15. ⲙ̄ⲡⲉϥⲟⲩⲱϣ ⲙⲉⲛ ⲉⲧⲥⲁⲃⲟ ⲉⲥϩⲁⲓ ⲉⲧⲃⲉ ϫⲉⲙ̄ⲡⲉϥⲟⲩⲱϣ ⲟⲛ ⲉⲧⲥⲁⲃⲟ ⟨ⲉ⟩ⲛ̄ⲥⲩⲛⲏⲑⲓⲁ (2) ⲉⲑⲟⲟⲩ ⲉⲧⲉϣⲁⲣⲉⲛϣⲏⲣⲉϣⲏⲙ ⲉⲑⲟⲟⲩ ⲉⲓ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲛ̄ϩⲏⲧⲟⲩ ϩⲙ̄ⲡⲧⲣⲉⲩⲧⲙ̄ⲥⲣ̄ϥⲉ ⲉⲛⲉⲥϩⲁⲓ ⲁⲛ (3) ⲁⲗⲗⲁ ⲉϩⲉⲛⲕⲉ ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧϣⲛⲁ. ⲡⲗⲏⲛ ⲁϥⲛⲟⲓ ⲛ̄ⲥϩⲁⲓ ⲭⲱⲣⲓⲥ ⲥϩⲁⲓ, ϩⲱⲥⲧⲉ ⲉⲧⲣⲉϩⲁϩ ⲙ̄ⲫⲓⲗⲟⲥⲟⲫⲟⲥ ⲣ̄ϣⲡⲏⲣⲉ ⲉϩ(fol. 77 r a)ⲣⲁⲓ ⲉϫⲱϥ ϩⲱⲱϥ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲅⲣⲁⲙⲙⲁⲧⲉⲩⲥ ⲉϫⲙ̄ⲡⲥⲱⲧⲏⲣ, ⲉⲩϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉⲛⲁϣ ⲛ̄ϩⲉ ⲡⲁⲓ ⲛⲟⲓ ⲛ̄ⲥϩⲁⲓ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲧⲥⲁⲃⲟϥ, ⲙⲁⲗⲗⲟⲛ ⲇⲉ ϫⲉⲛⲁϣ ⲛ̄ϩⲉ ⲁⲡⲁⲓ ⲉⲣⲥϩⲁⲓ ⲧⲏⲣϥ̄. ⲟⲩⲥϩⲁⲓ ⲅⲁⲣⲡⲉ ⲡⲃⲓⲟⲥ ⲛ̄ⲛⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲥϩⲁⲓ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲱⲧⲡⲉ ⲉϥⲥⲩⲙⲁⲛⲉ ⲛ̄ϩⲁϩ ⲛ̄ⲥ̄ϩⲁⲓ· ⲛ̄ⲑⲉ ⲅⲁⲣ ⲙ̄ⲡⲣⲁⲛ ⲉϣⲁⲩⲟⲩⲟⲛϩⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ϩⲉⲛⲥϩⲁⲓ ⲉⲩⲟϣ ⲁⲩⲱ ϩⲛⲟⲩ⟨ⲟⲩ⟩-

(1) Le 3ᵉ ⲉ au dessus de la ligne.

(2) ⲉⲧⲥⲁⲃⲟⲛ̄ⲥⲩⲛⲏⲑⲓⲁ cod.

(3) Dans ⲁⲛ, l'ⲁ semble formé d'un ⲓ, ou de la première haste d'un ⲛ

ture des Écritures selon sa coutume, n'écoutant pas simplement d'une façon quelconque, mais avec attention ([14]), n'étant pas seulement attentif, mais exécutant ce qu'il entendait, et même l'exécutant avant (de l'entendre), et ainsi écoutant et s'écriant comme Israël jadis: *Les paroles que le Seigneur notre Dieu a dites, nous les exécuterons et nous y obéirons* ([a]). Car lorsque l'homme se rend à l'endroit où on dit la parole de Dieu, prêt à exécuter le bien qu'il entendra, il est comme s'il l'avait déjà réalisé avant de l'entendre.

13. Ainsi donc, la vertu naturelle était chez Antoine depuis son enfance; en effet, de même que les petits enfants qui viennent au monde n'ont pas besoin de l'aide experte d'autrui pour apprendre ([15]) à manger ou à boire ou à dormir et les autres choses de ce genre, la nature les guidant d'elle-même vers le choses naturelles, ainsi Antoine n'eut pas besoin de maître qui lui apprît de l'extérieur ce qu'il faut faire: au contraire, ce fut la droite raison qui l'attira à l'église, et qui prépara son oreille à entendre et son cœur à comprendre ce qu'on lirait, et sa volonté à l'entendre d'avance ([16]).

14. La réalisation suivit immédiatement l'audition, car il avait en lui de bonnes semences depuis sa naissance, et également de beaux modèles à regarder, je veux dire ses parents; l'auteur, en effet, a ajouté cet autre détail, que ses parents étaient chrétiens ([17]). Sans doute, on peut trouver des roses même dans les épines, et de bons fruits sur les oliviers sauvages; mais celui-ci était un olivier non sauvage issu d'oliviers non sauvages, un chrétien issu de parents chrétiens.

15. Il ne voulut pas apprendre à écrire, ne voulant pas apprendre en même temps les mauvaises habitudes dans lesquelles sont éduqués les mauvais enfants, qui ne se préoccupent pas des lettres, mais bien plutôt de plaisirs ([18]). D'ailleurs il sut écrire sans écrire, au point que de nombreux philosophes s'étonnaient à son sujet ([19]) également, comme les scribes au sujet du Sauveur ([b]), disant: « Comment celui-ci sait-il écrire sans qu'on le lui ait appris? » ([20]), ou plutôt: « Comment celui-ci est-il devenu tout entier un écrit? ». Car

([a]) *Deuter.*, V, 27 (BUDGE, *Bibl. Texts*, p. 10).
([b]) Cf. LUC., II, 47.

ⲱϣⲥ (1) ⲉⲃⲟⲗ ϣⲁⲩⲥⲩⲙⲁⲛⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ϩⲛⲟⲩⲥϩⲁⲓ ⲛⲛⲟⲩⲱⲧ ⲛⲥⲉⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉⲙⲟⲛⲟⲅⲣⲁⲙⲟⲛ· ⲧⲁⲓ ⲟⲛⲧⲉ ⲑⲉ ⲛⲛⲕⲉⲥⲃⲟⲟⲩⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲁⲛⲉⲛ-ⲉⲓⲟⲧⲉ ⲧⲁⲁⲩ ⲉⲧⲟⲟⲧⲛ̄ ϩⲛ̄ϩⲉⲛⲥⲩⲛⲧⲁⲅⲙⲁ ⲉⲩⲟϣ ⲉⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ ⲧⲥⲁⲃⲟ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ ϩⲙⲡⲉϥⲃⲓⲟⲥ ⲛⲑⲉ ϩⲛⲟⲩⲙⲟⲛⲟⲅⲣⲁⲙⲙⲟⲛ ⲛⲛⲟⲩⲱⲧ.

16. (fol. 77 r b) Ⲕⲟⲩⲱϣ ⲉⲧⲣⲉⲛⲧⲁⲩⲟⲟⲩ; Ϫⲓⲛⲙⲙⲟⲛ ⲕⲛⲁⲛⲟⲓ ⲛⲛⲧⲁⲛ-ⲕⲁⲁⲩ ⲉⲡⲁϩⲟⲩ ϩⲓⲧⲛⲛⲉⲛⲧⲁⲛϫⲟⲟⲩ, ⲁⲩⲱ ⲕⲛⲁⲧⲟⲛⲧⲛ ⲛⲧϭⲟⲧ ⲛⲛⲟⲩ-ⲅⲓⲅⲁⲥ ϩⲙⲡⲧⲣⲁⲥⲩⲙⲁⲛⲉ ⲛⲁⲕ ⲙⲙⲁⲧⲉ ⲛⲧϭⲟⲧ ⲙⲡⲉϥⲧⲏⲏⲃⲉ, ⲁⲩⲱ ⲕⲛⲁⲛⲟⲓ ⲛⲛⲁⲧⲙⲛⲧ⟨ⲧ⟩ⲉⲗⲓⲟⲥ (2) ⲛⲛⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛⲛⲁⲧⲉϥⲙⲛ̄ⲧⲕⲟⲩⲓ̈ ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲡⲉϥϫⲱⲕ ϩⲛⲛⲁⲧⲉϥⲁⲣⲭⲏ. Ⲟⲩϩⲧⲟ ⲅⲁⲣ ⲉϥⲧⲁϩⲣ̄ ⲉⲁⲩ⟨ⲧ⟩ⲥⲁ-ⲃⲟϥ (3) ⲉⲡⲱⲧ ⲁⲩⲱ ⲉⲕⲥⲟⲟⲩⲛ ϫⲉⲙⲉϥⲕⲁⲧⲟⲟⲧϥ̄ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙⲡⲉϥⲡⲱⲧ, ⲕⲛⲁⲧⲟⲛⲧⲛ ⲛⲧⲙⲛⲧⲛⲟϭ ⲙⲡⲗⲓⲁⲥⲧⲏⲙⲁ ⲉⲧϥ̄ⲛⲁⲛ̄ⲧϥ ⲉⲃⲟⲗ, ⲕⲁⲛ ⲙⲡⲉ-ⲕⲟⲩⲁϩⲕ̄ ⲛⲥⲱϥ ⲉⲡⲙⲁ ⲉⲧϥ̄ⲛⲁⲃⲱⲕ ⲉⲣⲟϥ· ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲡⲱⲧ ϩⲛⲧⲉⲓ-ϩⲓⲏ ⲛⲛⲛ̄ⲧⲟⲗⲏ ⲁϫⲛⲕⲁ (fol. 77 v a) ⲧⲟⲟⲧϥ̄ ⲉⲃⲟⲗ, ⲛ̄ⲅⲛⲁⲣ̄ⲁⲧⲛⲁϩⲧⲉ ⲁⲛ ϫⲉⲁϥⲡⲱϩ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲡⲉⲩϫⲱⲕ, ⲕⲁⲛ ⲉⲣϣⲁⲛⲧⲙ̄ⲟⲩⲁ ⲧⲁⲙⲟⲕ ⲉⲧⲉϥϭⲓⲛⲡⲣⲟ-ⲕⲟⲡⲧⲉ ⲕⲁⲧⲁⲕⲟⲩⲓ ⲕⲟⲩⲓ̈. Ⲁⲩⲱ ⲛⲑⲉ ⲙⲡⲥⲱⲙⲁ ⲉⲧⲟⲩⲥⲁⲁⲛϣ̄ ⲙⲙⲟϥ ⲉϣⲁϥⲁⲩⲝⲁⲛⲉ ⲡⲁⲛⲧⲱⲥ ϣⲁⲛⲧⲉϥⲡⲱϩ ⲉⲡⲉϥⲧⲏ, ⲧⲁⲓ ⲟⲛⲧⲉ ⲑⲉ ⲛ̄ⲧⲉ-ⲯⲩⲭⲏ ⲉⲧⲟⲩⲧⲣⲩⲫⲉ ⲙⲙⲟⲥ ϩⲓⲧⲛⲧⲉⲧⲣⲩⲫⲩ ⲉⲧⲧⲟⲟⲙⲉ ⲉⲣⲟⲥ ⲙⲛϣϭⲟⲙ ⲉⲧⲙ̄ⲧⲣⲉⲥⲉⲓ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲡϫⲓⲥⲉ ⲛⲧⲉⲥⲡⲣⲟⲕⲟⲡⲏ. Ⲙⲁⲗⲗⲟⲛ ⲇⲉ ϯⲛⲁⲧⲁⲩⲉⲡⲉⲧⲟ ⲛϣⲡⲏⲣⲉ ⲉϩⲟⲩⲉ ⲉⲡⲁⲓ̈ ϫⲉⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧⲛⲁⲕⲁⲧⲟⲣⲑⲟⲩⲛⲛⲁⲡⲃⲓⲟⲥ ⲉϥϩⲙⲡⲃⲓⲟⲥ (4) ϣⲁⲣⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϫⲓⲙⲟⲉⲓⲧ ϩⲏⲧϥ̄ ⲡⲁⲛⲧⲱⲥ ⲉⲛⲁⲧⲙⲛⲧⲧⲉⲗⲓⲟⲥ· ⲡⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲅⲁⲣ ⲙⲡⲓⲥⲧⲟⲥ ⲉϩⲉⲛⲕⲟⲩⲓ ⲥⲉⲛⲁⲧⲁⲛϩⲟⲩⲧϥ̄ (fol. 77 v b) ⲡⲁⲛⲧⲱⲥ ⲉϩⲉⲛ-ⲛⲟϭ. ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲛⲧⲁϥϭⲙϭⲟⲙ ⲁϥϫⲣⲟ ϩⲛⲧⲉⲣⲱⲧⲉ ⲡⲉⲧⲉϣϣⲉⲡⲉ ⲉϯ ⲛⲁϥ ⲛⲧⲉϩⲣⲉ ⲉⲧϫⲟⲟⲣ· ⲛⲉⲛⲧⲁⲩϣⲣⲡⲅⲩⲙⲛⲁⲍⲉ ⲇⲉ ⲟⲛ ϩⲛⲛⲥⲉⲗⲁⲃⲏ ⲙⲛⲛⲕⲉⲥ-ϩⲁⲓ ⲙⲡⲣⲟϩⲟⲓⲙⲓⲟⲛ ⲟⲩⲁⲧⲟⲡⲟⲛⲡⲉ ⲉⲧⲙ̄ϯ ⲉⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲛϩⲉⲛⲛⲟϭ ⲙⲙⲁ-ⲑⲏⲙⲁ.

17. Ⲛⲧⲁⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ ⲡⲣⲟⲕⲟⲡⲧⲉ ⲁⲛ ϩⲛⲛⲉⲡⲣⲟⲕⲟⲡⲏ ⟨ⲛ⟩ⲛⲟⲏⲧⲟⲛ (5) ⲙⲙⲁⲧⲉ ⲁⲛ, ⲁⲗⲗⲁ ϩⲛⲛϭⲓⲛⲁⲗⲉ ⲟⲛ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲧⲟⲩⲟⲛϩ̄ ⲉⲃⲟⲗ. Ϣⲟⲣⲡ ⲙⲉⲛ

(1) ϩⲛⲟⲩⲱϣⲥ ⲉⲃⲟⲗ cod. — (2) ⲛⲛⲁⲧⲙⲛⲧⲉⲗⲓⲟⲥ cod.

(3) ⲉⲁⲩⲥⲁⲃⲟϥ cod. Cf. Crum, *Copt. Dict.*, p. 433 a, s. v. ⲧⲱⲣϩ: « horse ⲉϥⲧⲁϩⲣ ⲉⲁⲩ⟨ⲧ⟩ⲥⲁⲃⲟϥⲉⲡⲱⲧ ».

(4) Entre ϩⲙ et ⲡⲃⲓⲟⲥ, une lettre grattée.

(5) ⲛⲉⲡⲣⲟⲕⲟⲡⲏⲛⲟⲏⲧⲟⲛ cod.

c'est un écrit que la vie d'Antoine ([21]), et un écrit qui à lui seul signifie de nombreux écrits. En effet, comme les noms que l'on exprime par de nombreuses lettres et sur un grand espace sont souvent indiqués par un seul signe que l'on appelle « monogramme » ([22]), ainsi aussi tous les enseignements que nos pères nous ont donnés en de nombreux traités, Antoine les enseigne à lui seul par sa vie comme par un monogramme unique.

16. Veux-tu que nous les exposions? Sinon. tu jugeras de ce que nous avons omis par ce que nous avons dit; tu apprécieras la grandeur d'un géant uniquement d'après l'idée que je te donnerai de la grandeur de son doigt, et tu jugeras de ce que fut la perfection d'Antoine par ce qu'il fit dans sa jeunesse, et de ce que fut son achèvement par la nature de ses débuts. Car d'un cheval fougueux dressé au galop et dont tu sais qu'il ne s'arrête pas dans sa course, tu devineras la grandeur de la distance qu'il parcourra, même si tu ne l'as pas suivi jusqu'à l'endroit qu'il atteindra; de même pour celui qui *a couru sur ce chemin des commandements* ([a]) sans s'arrêter, tu ne refuseras pas de croire qu'il a atteint leur réalisation, même si personne ne t'informe petit à petit de ses progrès. Et de même que le corps qu'on nourrit croît normalement jusqu'à ce qu'il ait atteint sa maturité, ainsi aussi l'âme que l'on nourrit de la nourriture qui lui convient ne peut pas ne pas s'élever à la hauteur de son progrès. Bien plus, je dirai quelque chose de plus étonnant encore: l'homme qui fera bien les choses de la vie tant qu'il est en vie, Dieu le conduit certainement à la perfection; car à celui qui sera *fidèle dans les petites choses*, on fera sûrement confiance *dans les grandes* ([b]), et à celui qui est *devenu fort* et vigoureux par *le lait,* il convient de donner *une nourriture* plus forte ([c]); de même encore, à ceux qui se sont d'abord exercés sur les syllabes et sur les autres signes élémentaires d'écriture, il serait anormal de ne pas donner une instruction plus développée.

17. Antoine ne progressa pas seulement par les progrès spirituels, mais aussi par les ascensions visibles. Au début,

([a]) Cf. *Ps.* CXVIII, 32 (Budge, *Psalter*, p. 128).
([b]) Cf. Luc., XVI, 10.
([c]) Cf. I *Cor.*, III, 2.

ⲅⲁⲣ ⲁϥⲅⲩⲙⲛⲁⲍⲉ ⲙⲙⲟϥ ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟϥ ⲁⲓⲧⲉⲓ ⲉϥϩⲙ̄ⲡⲉϥⲏⲓ ϩⲛϩⲛϩⲓⲥⲉ ⲉⲩϣⲟⲃⲉ, ϩⲱⲥ ϩⲛⲟⲩⲟⲙⲉ ⲙⲛ⟨ⲟⲩ⟩ⲡⲁⲡⲉⲧⲱⲃⲉ ⲛⲑⲉ ⲛ̄ⲛ̄ⲧⲁⲩⲙⲟⲕϩⲟⲩ ϩⲙⲡⲕⲁϩ ⲛ̄ⲕⲏⲙⲉ. Ⲉⲓⲧⲁ (fol. 78 r a) ⲁϥⲣ̄ⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲙⲛ̄ⲛ̄ⲥⲱⲥ ⲁϥⲣ̄ⲡⲃⲟⲗ ⲙⲡϯⲙⲉ ⲛⲛⲟⲩⲕⲟⲩⲓ, ⲛⲑⲉ ⲙⲡⲉⲛⲧⲁϥⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙⲡⲕⲁϩ ⲛⲕⲏⲙⲉ. Ⲉⲓⲧⲁ ⲁϥⲟⲩⲱϩ ϩⲙⲡⲉⲕⲣⲟ ⲙⲡⲉⲓⲉⲣⲟ ϩⲱⲥ ⲉϣϫⲉ ⲛⲧⲁϥϫⲓⲟⲟⲣ ⲛⲧⲩⲣⲩⲑⲣⲁ ⲑⲁⲗⲗⲁⲥⲥⲁ (1). Ⲉⲓⲧⲁ ⲁϥⲁⲗⲉ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲧⲉⲣⲏⲙⲟⲥ [ⲉⲧⲟⲩⲏⲩ ⲙⲙⲁⲧⲉ] {ⲧⲏⲣⲏⲙⲟⲥ ⲉⲧⲟⲩⲏⲩ ⲙⲙⲁⲧⲉ} (2) ⲧⲏⲣⲏⲙⲟⲥ ⲉⲧϩⲁϩⲟⲧⲉ ⲁⲩⲱ ⲙⲡⲉⲟⲩⲟⲛ ϣⲣⲡ̄ⲙⲟⲟϣⲉ ⲛϩⲏⲧⲥ̄ ϩⲁⲧⲉϥϩⲏ, ⲉⲁϥϫⲟⲛⲧϥ ⲙⲙⲓⲛ ⲙ̄ⲙⲟϥ ϩⲛϩⲓⲥⲉ ⲛⲓⲙ ⲁⲩⲱ ϩⲛⲁⲥⲕⲏⲥⲓⲥ ⲛⲓⲙ ⲛϩⲙⲉ ⲛⲣⲟⲙⲡⲉ ⲁⲛ ⲙⲙⲁⲧⲉ ⲁⲗⲗⲁ ⲡⲉϩⲟⲩⲟ ⲉⲛⲁⲓ. Ⲡⲉⲩⲟⲉⲓϣ ⲅⲁⲣ ⲧⲏⲣϥ̄ ⲙ̄ⲡⲉϥⲁϩⲉⲣⲉ ϣⲉ ⲙⲛϯ (3) ⲛⲣⲟⲙⲡⲉ, ⲡⲉⲭⲣⲟⲛⲟⲥ ⲛⲧⲁϥⲁⲥⲕⲉⲓ ⲛϩⲏⲧϥ ⲙⲛⲛ̄(fol. 78 r b)ⲥⲁⲧⲣⲉϥⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙⲡⲉϥⲏⲓ̈ⲡⲉ ϩⲙⲉⲛⲏⲧⲏ (4) ⲛ̄ⲣⲟⲙⲡⲉ, ⲉϥϩⲕⲁⲉⲓⲧ ⲉϥⲟⲃⲉ· ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲛ ϫⲉⲙⲡⲉϥϩⲉ ⲉⲧϥⲭⲣⲓⲁ — ⲁⲗⲗⲁ ⲙⲡⲛⲁⲩ ⲉϣⲁϥⲣ̄ⲭⲣⲓⲁ ϣⲁϥϣⲗⲏⲗ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ, ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲉⲩⲛⲟⲩ ϣⲁⲣⲉⲙⲙⲟⲟⲩ ϣⲁ ⲛⲁϥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛⲟⲩⲡⲉⲧⲣⲁ. ⲁⲩⲱ ϣⲁϥⲭⲟⲣⲉⲓⲅⲏ ⲛⲁϥ ⲛⲛⲟⲩⲧⲣⲟⲫⲏ ⲕⲁⲛ ⲛⲑⲉ ⲛϩⲉⲛⲁⲃⲟⲟⲕⲉ (5) ⲁⲛ ⲛⲑⲉ ⲛϩⲏⲗⲓⲁⲥ. ⲁⲗⲗⲁ ϩⲓⲧⲛ̄ϩⲉⲛⲥⲁⲣⲁⲕⲩⲛⲟⲥ ⲛⲃⲁⲣⲃⲁⲣⲟⲥ ϩⲉⲛⲯⲩⲭⲏ ⲉⲩⲕⲏⲙ ϩⲓⲧⲙ̄ⲡⲛⲟⲃⲉ ⲉⲁⲩⲟⲩⲃⲁϣ ⲇⲉ ϩⲓⲧⲛ̄ⲧⲉϥⲥⲃⲱ ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲣ̄ⲁⲕⲁⲓⲣⲁⲓⲟⲥ ⲛⲑⲉ ⲛⲛⲉϭⲣⲟⲙⲡⲉ — ⲁⲗⲗⲁ ϫⲉⲕⲁⲥ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲉϥⲛⲁⲇⲁⲙⲁⲍⲉ ⲙⲙⲟϥ ϩⲙⲡⲉϩⲕⲟ ⲙⲛⲡⲉⲓⲃⲉ ⲁⲩⲱ ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉϥⲛⲁⲥⲱⲕ ϩⲛⲛⲁⲓ ⟨ⲛ⟩ⲛⲟⲩⲟϭⲉ (6) ⲙⲡⲥⲱ-(fol. 78 v a)ⲙⲁ ⲛ̄ⲣⲉϥⲁⲧⲁⲕⲧⲉⲓ̈ ⲛⲑⲉ ⲛⲛⲟⲩⲭⲁⲗⲓⲛⲟⲥ ⲙⲛⲟⲩϣⲧⲟϥ.

18. Ⲙⲡⲉⲛⲉϥϩⲟⲓⲧⲉ ϩⲓⲧⲉ ⲁⲩⲱ ⲙⲡⲉⲛⲉϥⲧⲟⲟⲩⲉ ⲥⲃⲟⲕ ϩⲙⲡⲉⲓⲭⲣⲟⲛⲟⲥ ⲛⲧⲉⲓϭⲟⲧ, ⲁⲗⲗⲁ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲣ̄ⲃⲣ̄ⲣⲉ ⲉⲡⲉϩⲟⲩⲟ· ⲟⲩⲉⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ ⲅⲁⲣⲧⲉ ⲑⲃ̄ⲥⲱ ⲛⲛⲁⲣⲉⲧⲏ ⲉⲧϥ̄ⲫⲟⲣⲉⲓ ⲙⲙⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲡⲥⲟⲃⲧⲉ ⲙⲡⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ ⲛ̄ⲧⲁϥⲧⲁⲁϥ ⲉⲛⲉϥⲟⲩⲉⲣⲏⲧⲉ. Ⲉϣⲱⲡⲉ ⲇⲉ ⲕⲟⲩⲱϣ ⲉⲛⲟⲓ ⲛⲛⲉⲓⲕⲉϩⲃ̄ⲥⲟⲟⲩⲉ ⲉⲧⲟⲩⲟⲛϩ̄ ⲉⲃⲟⲗ, ϯⲛⲁϫⲟⲟⲥ ϫⲉⲁⲣⲏⲩ ⲙ̄ⲡⲉⲛⲉⲓⲕⲟⲟⲩⲉ ϩⲓⲧⲉ ⲉⲓⲧⲁ ⲕⲁⲧⲁⲟⲩⲙⲛⲧⲣⲉϥⲣ̄ϣⲡⲏⲣⲉ ⲉⲓⲧⲁ ⲉⲧⲃⲉⲡⲉⲩⲧⲱⲕ ⲙⲛⲡⲉⲩϫⲁϫⲉ· ⲉⲣⲉⲟⲩϣⲧⲏⲛ ⲅⲁⲣ ⲛϣⲁⲁⲣ ⲙⲛⲟⲩϣⲧⲏⲛ ⲛ̄ϥⲱ ⲛⲁⲣ̄ⲡⲗⲁϭⲉ ⲛ̄ⲧⲛⲁⲩ; Ⲙⲁⲗⲗⲟⲛ ⲇⲉ ⲉⲩⲛⲁⲧⲣⲉⲡⲥⲱⲙⲁ ⲙ̄ⲡⲉⲧϯ ⲙⲙⲟⲟⲩ ϩⲓⲱⲱϥ ϩⲓⲧⲉ ϩⲁⲑⲏ ⲉⲧⲣⲉⲡⲉⲧⲫⲟⲣⲉⲓ ⲙⲙⲟⲟⲩ ϩⲁⲧⲟⲩ. Ⲧⲉϥ(fol. 78 v b)ϩⲃ̄ⲥⲱ ⲅⲁⲣ ⲉⲧϩⲓϫⲱϥ ⲧⲉⲧϩⲓϩⲟⲩⲛ ⲙⲉⲛ ⲟⲩϣⲧⲏⲛ ⲛ̄ⲃⲱ-

(1) Devant ⲑⲁⲗⲗⲁⲥⲥⲁ, trois lettres grattées.

(2) Après ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲧⲉⲣⲏⲙⲟⲥ, a été gratté ⲉⲧⲟⲩⲏⲩ ⲙⲙⲁⲧⲉ, après quoi on lit ⲧⲏⲣⲏⲙⲟⲥ ⲉⲧⲟⲩⲏⲩ ⲙⲙⲁⲧⲉ.

(3) Lire ⲙⲛϯⲉ.

(4) Lire ϩⲙⲉⲛⲉⲧⲏ.

(5) Lire ⲕⲁⲛ ϩⲓⲧⲛ̄ϩⲉⲛⲁⲃⲟⲟⲕⲉ; cf. plus loin ϩⲓⲧⲛ̄ϩⲉⲛⲥⲁⲣⲁⲕⲩⲛⲟⲥ.

(6) ϩⲛⲛⲁⲓⲛⲟⲩⲟϭⲉ cod.

en effet, il s'exerça lui-même, restant dans sa maison, par des travaux divers ([23]) comme *par l'argile et la fabrication des briques*, comme ceux qui furent opprimés dans la terre d'Égypte ([a]). Ensuite, il passa un certain temps, puis se retira un peu à l'écart du village ([24]), comme celui qui sortit de la terre d'Égyte ([b]). Puis, il habita au delà du fleuve ([25]) comme s'il avait traversé la mer Rouge ([c]). Ensuite, il monta dans le désert très éloigné ([26]), le désert redoutable et où personne n'avait mis le pied avant lui, et l s'éprouva lui-même par des travaux et des ascèses de toutes sortes, non pas seulement quarante ans ([d]), mais beaucoup plus. Car la durée entière de sa vie fut de cent cinq ans ([27]) ; le temps pendant lequel il pratiqua l'ascèse après avoir quitté sa maison fut de quatre-vingt-cinq ans ([28]), endurant la faim et la soif, non pas qu'il ne trouvât point son nécessaire — car quand il était dans le besoin, il adressait une prière à Dieu, et aussitôt l'eau lui apparaissait, sortant d'une pierre ([29]), et Il lui procurait de la nourriture, non par des corbeaux sans doute comme à Élie ([e]), mais par des Sarrasins barbares ([30]), âmes noircies par la péché, mais blanchies par son enseignement, et devenues *simples comme des colombes* ([f]) — mais plutôt pour qu'il se domptât lui-même par la faim et la soif, et pour qu'il *serrât* par là *les joues* du corps indiscipliné comme *par un frein et un mors* ([g]).

18. Ses vêtements ne s'usèrent pas, et ses chaussures ne devinrent pas trop petites pendant ce temps si long ([31]) ; au contraire, ils devenaient de plus en plus neufs. Tel est en effet le vêtement des vertus qu'il portait, et *l'équipement de l'évangile* qu'il s'était mis *aux pieds* ([h]). Et si tu veux entendre par là les vêtements visibles, je dirai que peut-être ceux-là non plus ne s'usèrent pas, soit par miracle, soit grâce à leur solidité et à leur rudesse; quand, en effet, un vêtement de cuir et un habit de poil seront-ils usés? Ils useront plutôt le

([a]) Cf. *Exod.*, I, 14.
([b]) Cf. *Exod.*, XIII, 18.
([c]) Cf. *Exod.*, XIV, 22.
([d]) Cf. *Num.*, XXXII, 13 (CIASCA, I, p. 111).
([e]) Cf. I *Reg.*, XVII, 6 (W. TILL, dans *Le Muséon*, 50, 1937, p. 197).
([f]) Cf. MATTH., X, 16.
([g]) Cf. *Ps.* XXXI, 9 (BUDGE, *Psalter*, p. 33).
([h]) Cf. *Ephes.*, VI, 15.

ⲧⲉ, ⲧⲉⲧϩⲓⲃⲟⲗ ⲇⲉ ⲉⲛⲉⲟⲩϣⲧⲏⲛ ⲛϣⲁⲁⲣⲧⲉ, ⲧⲁⲓ ⲙⲉⲛ ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲉⲛⲧⲁ-ⲧⲡⲁⲣⲁⲃⲁⲥⲓⲥ ⲧⲣⲉⲁⲇⲁⲙ [1] ⲫⲱⲣⲉⲓ ⲙⲙⲟⲥ. ⲧⲕⲉⲧ ⲇⲉ ⲉⲧⲃⲉⲛⲧⲱⲕⲥ̄ ⲛⲛϣⲟⲛⲧⲉ ⲙⲛ̄ⲛⲁⲣⲟⲟⲩⲉ ⲛⲧⲁⲩⲕⲁⲗⲓⲕⲁⲍⲉ ⲙⲡⲉⲛϣⲟⲣⲡ ⲛⲉⲓⲱⲧ ⲉⲣⲟⲟⲩ· ⲛⲁⲓ ⲟⲛ ⲛⲧⲁϥⲇⲓⲁⲥⲧⲉⲥⲑⲁⲓ [2] ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲟⲩ ⲉϥⲛⲁⲙⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲕⲁⲁⲩ ⲛⲕⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲉⲓ ⲛⲛⲉϥⲉⲓⲟⲧⲉ ⲙⲛⲛⲉϥϣⲏⲣⲉ.

19. Ⲁⲣⲁϭⲉ ⲡⲉⲛⲧⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲛⲛⲟⲩⲉⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲱⲛϩ ⲛⲧⲉⲓϩⲉ ⲉⲕⲛⲁϫⲟⲟⲥ ϫⲉⲟⲩⲁϣ ⲛϭⲟⲧ ⲛϫⲓⲥⲉ ⲡⲉⲛⲧⲁⲧⲉϥⲯⲩⲭⲏ ⲡⲱϩ ⲉϩⲣⲁⲓ ϣⲁ-ⲣⲟϥ, ⲁⲩⲱ ϫⲉⲁⲡⲉϥⲕⲉⲥⲱⲙⲁ (fol. 79 r a) ϣⲱⲡⲉ ⲉϥⲁⲥⲱⲟⲩ ⲛⲟⲩⲏⲣ; Ⲛⲉ-ⲯⲩⲭⲏ ⲅⲁⲣ ⲛⲛⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛⲉⲧϣⲟⲃⲉ ⲉⲛⲁⲛⲣⲉϥⲣ̄ⲛⲟⲃⲉ ⲙⲙⲁⲧⲉ ⟨ⲁⲛ⟩, ⲁⲗⲗⲁ ⲛⲉⲩⲕⲉⲥⲱⲙⲁ ⲟⲛ [3]. Ⲛⲑⲉ ⲅⲁⲣ ⲛⲛⲉϩⲛⲁⲁⲩ [4] ⲙⲡⲕⲉⲣⲁⲙⲉⲩⲥ ⲉⲣⲉⲟⲩⲇⲓⲁⲫⲟⲣⲁ ϣⲟⲟⲡ ϩⲛⲧⲙⲏⲧⲉ ⲛⲛⲉⲧⲗⲏⲕ ⲁⲩⲱ ⲁⲓⲧⲉⲓ ⲉⲩⲟ ⲛⲟⲙⲉ ⲙⲛⲛⲉⲛⲧⲁⲩϣⲟⲟⲩⲉ ϩⲁⲡⲣⲏ ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲡⲁⲥⲧⲟⲩ ϩⲙⲡⲕⲱϩⲧ, ⲉⲣⲉⲛⲉⲧ-ϣⲟⲩⲱⲟⲩ ⲁⲥⲱⲟⲩ ⲉϩⲟⲩⲉ ⲉⲛⲉⲧⲗⲏⲕ ⲁⲩⲱ ⲉⲣⲉⲛⲉⲧⲡⲟⲥⲉ ⲡⲣⲓⲱⲟⲩ ⲉϩⲟⲩⲟ ⲉⲛⲉⲓⲕⲟⲟⲩⲉ, ⲧⲁⲓ ⲟⲛⲧⲉ ⲑⲉ ⲛⲛⲉⲛⲥⲱⲙⲁ ⲛⲛⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲉⲧϫⲓϩⲙ̄ⲙⲉ ϩⲙⲡⲣⲏ ⲛⲧ̄ⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲥⲩⲛⲏ ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄ ⲥⲉⲁⲥⲱⲟⲩ ⲙⲉⲛ ⲉϩⲟⲩⲉ ⲉⲛⲉⲥⲱⲙⲁ ⲛⲛ̄ⲣⲉϥⲣ̄ⲛⲟⲃⲉ ⲉⲧⲗⲏⲕ ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲗⲟⲕϣ̄ ϩⲛⲧⲉⲧⲣⲩⲫⲏ ⲙⲛⲛⲙⲡⲁⲑⲟⲥ ⲛⲑⲉ ⲛⲛⲟⲩⲟⲙⲉ· ϩⲉⲛⲕⲉⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲟⲛ (fol. 79 r b) ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲡⲁⲥⲧⲟⲩ ϩⲛⲧⲉϩⲣⲱ ⲛⲛⲙⲡⲉⲓ-ⲣⲁⲥⲙⲟⲥ ⲥⲉⲡⲁⲣⲉ [5] ⲉϩⲟⲩⲉ ⲉⲛⲉⲓⲕⲟⲟⲩⲉ ϩⲙⲡⲧⲣⲉⲑⲩⲅⲣⲟⲧⲏⲥ ⲧⲏⲣⲥ̄ ⲙⲡⲡⲁ-ⲑⲟⲥ ϣⲟⲟⲩⲉ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲛⲥⲉϣⲱⲡⲉ ⲉⲩϣⲟⲩⲱⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛⲗⲟⲕⲗⲉⲕ ⲛⲓⲙ ⲛⲧⲉⲑⲩⲗⲟⲛⲏ ⲙⲛⲛⲉϩⲟⲩⲉ ⲉⲟⲩⲱⲙ ⲙⲛⲛⲉϩⲟⲩⲉ ⲉⲥⲱ, ⲁⲩⲱ ⲛⲥⲉϣⲱⲡⲉ ⲉⲛⲧ̄ⲃ̄ⲃⲏⲩ ⲛⲑⲉ ⲙⲡϩⲁⲧ ⲉⲧⲡⲟⲥⲉ ⲕⲁⲧⲁⲡⲉⲛⲧⲁⲩϫⲟⲟϥ ϫⲉⲁⲕⲡⲓⲥⲉ ⲙⲙⲟⲛ ⲛⲑⲉ ⲉϣⲁⲩⲡⲓⲥⲉ ⲙⲡϩⲁⲧ [6]. Ⲉⲩⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲉⲩⲁⲥⲱⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲣ̄-ϩⲟⲩⲉ ⲡⲣⲓⲱⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ϩⲛⲧⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ϩⲙⲡⲧⲣⲉⲧⲥⲁⲣⲝ̄ ⲉⲧⲟⲩⲟϣⲙ̄ ϩⲓⲥⲛⲟϥ ⲣ̄ⲟⲩⲥⲱⲙⲁ ⲙⲡ̄ⲛ̄ⲕⲟⲛ ⲉϥⲡⲟⲕ [7] ⲁⲩⲱ ⲉϥⲉⲓⲉⲗⲉⲓⲉⲗ [8] ⲉⲃⲟⲗ, ⲁⲩⲱ ⲛⲥⲉⲣ̄ⲑⲉ ⲛⲟⲩⲉⲓⲁⲗ ⲉϥⲧⲃⲃⲏⲩ ⲛⲛⲁϩⲣⲙ̄ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ [9] ⲛⲧⲙⲛ̄ⲧ̄ (fol. 79 v a) ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲉ-ⲛⲁⲕⲧⲓⲛ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⟨ⲛ⟩ⲛⲟⲏⲣⲟⲛ [10] ϫⲱⲧⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲛⲑⲉ ⲛⲟⲩⲉⲓⲁⲗ ⲉϥⲕⲧⲏⲩ ⲛⲛⲁϩⲣⲙⲡⲣⲏ ⲁⲩⲱ ⲉϥⲣⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛ̄ⲑⲉ ⲙⲡⲣⲏ ϩⲛⲧⲙⲛⲧⲉⲣⲟ ⲙⲡⲉⲩ-ⲉⲓⲱⲧ.

(À continuer).

(1) Après ⲡⲁⲣⲁⲃⲁⲥⲓⲥ, 6 lettres env. grattées.
(2) Lire ⲇⲓⲁⲥⲧⲉ⟨ⲗⲗⲉ⟩ⲥⲑⲁⲓ ?
(3) Après ⲥⲱⲙⲁ (fin de ligne), 5 lettres grattées (ⲙⲙⲁⲧⲉ ?).
(4) Entre ϩ et ⲛ, une lettre grattée.
(5) -ⲡⲁⲣⲉ écrit par une autre main, après grattage. — (6) -ϩⲁⲧ id.
(7) A la fin de ⲉϥⲡⲟⲕ, un ⲉ ajouté par une autre main.
(8) Sur cette forme (au lieu de ⲉⲓⲉⲗⲉⲗ) attestée seulement par ce passage, voir Crum, *Copt. Dict.*, p. 77 a.
(9) ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲉ (sic) cod. — (10) ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛⲛⲟⲏⲣⲟⲛ cod.

corps de celui qui les porte avant que celui qui les revêt ne les ait usés. Car l'habit qu'il portait était fait, à l'intérieur d'un vêtement de poil, et à l'extérieur d'un vêtement de cuir [32], ce dernier à cause de celui que la transgression fit porter à Adam [a], et l'autre à cause des douleurs *des épines et des ronces* auxquelles fut condamné notre premier père [b]. Au sujet de ces mêmes vêtements, il donna des instructions [33] quand il était sur le point de mourir, et les laissa en héritage à ses pères et à ses fils [34].

19. De celui donc qui fut tel et qui vécut ainsi, ne diras-tu pas : « Jusqu'à quelle hauteur son âme ne s'est-elle pas élevée, et combien son corps aussi n'est-il pas devenu léger ? ». Car ce ne sont pas seulement les âmes des saints qui diffèrent de celles des pécheurs, mais aussi leurs corps. De même, en effet, que parmi les vases du potier il y a une différence entre ceux qui sont mous et qui sont encore argile, et ceux qui ont séché au soleil et qui ont été cuits au feu, ceux qui sont secs étant plus légers que ceux qui sont mous, et ceux qui sont cuits étant plus brillants que les autres, ainsi aussi les corps des saints qui se réchauffent *au soleil de justice* [c], le Christ, sont plus légers que les corps des pécheurs, amollis et affaiblis par les plaisirs et les passions, comme de l'argile ; de même encore, les saints qui ont été cuits dans le four des épreuves sont plus brillants que les autres, par le fait que toute l'humidité de la passion s'est desséchée en eux, qu'ils se sont séchés de toute la mollesse du plaisir et des excès dans le manger et le boire, et se sont purifiés comme de l'argent éprouvé, selon ce qui a été dit : *Tu nous as éprouvés comme on éprouve l'argent* [d]. Ils seront également légers et plus brillants encore lors de la résurrection, lorsque la chair pétrie avec le sang constituera un corps spirituel, subtil et resplendissant, et qu'ils seront pareils à un miroir bien net devant la lumière de la divinité, les rayons de la lumière spirituelle pénétrant en eux comme en un miroir tourné vers le soleil et qui *brille comme le soleil dans le royaume de leur Père* [e].

(À continuer).

(a) Cf. *Gen.*, III, 21 (Ciasca, I, p. 2).

(b) Cf. *Gen.*, III, 18 (*ibid.*). — (c) Cf. Mal., IV, 2.

(d) *Ps.* LXV, 10 (Budge, *Psalter*, p. 67).

(e) Cf. Matth., XIII, 43.

NOTES

(1) Dans sa *Vie de S. Antoine* (*BHG*, 140 ; *P. G.*, 26, col. 837-976) ; une version copte de cette *Vie* précède, dans le manuscrit P. Morgan, l'homélie de Jean de Šmūn.

(2) Nous ne comprenons pas ⲙⲡϩⲟ ⲛⲉϩⲟⲩⲛ (avec une lettre grattée après ϩⲟ) (« la comparaison de l'intérieur, intime » ??).

(3) Nous supposons que l'auteur compare la préparation de son homélie, qu'il aurait faite « hier », au remplissage des cruches avant le miracle de Cana (?).

(4) Litt. « et qui monte (ou : qui descend) avec eux » (??).

(5) *Vita*, 1 : ⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥϭⲉ ⲟⲩⲣⲙ̄ⲛ̄ⲕⲏⲙⲉⲡⲉ ⲕⲁⲧⲁⲡⲉϥⲅⲉⲛⲟⲥ (fol. 16va).

(6) Une tradition conservée par le pseudo-Épiphane rapporte que Jérémie fut lapidé par le peuple à Taphnès en Égypte, et que ses restes furent ensevelis « près du palais de Pharaon », où ils étaient invoqués par les Égyptiens contre les serpents et les animaux aquatiques ; Alexandre le Grand aurait fait transporter les reliques à Alexandrie : Épiphane, *De prophetarum vita et obitu*, recensio altera, ch. ιδ' (éd. Th. Schermann. *Prophetarum vitae fabulosae, Bibl. script. gr. et rom. Teubner.*, Leipzig, 1907, p. 61, l. 11 – p. 62, l. 3). D'après Th. Schermann (*Propheten- und Apostellegenden, Texte u. Unters.*, 31, 3, Leipzig, 1907, p. 85 et 86), cette tradition reproduit des légendes locales égyptiennes.

(7) D'après une tradition copte, les reliques de S. Jean-Baptiste avaient été découvertes au cours de travaux entrepris sur l'ordre de Julien l'Apostat pour relever le temple de Jérusalem ; des chrétiens s'etaient emparés des reliques et les avaient fait parvenir à S. Athanase. Par « la fureur de Julien », Jean de Šmūn entend sans doute l'intention perverse, prêtée à l'Apostat par la tradition copte, de vouloir, en rebâtissant le temple, faire mentir la prophétie du Sauveur en Matth., XXIV, 2. Les témoins de cette tradition copte concernant les reliques du Précurseur sont énumérés par A. Van Lantschoot, dans *Le Muséon*, 44 (1931), p. 238-239.

(8) Le texte dit ⲡⲡⲁⲡⲩⲣⲱⲛ. D'après W. E. Crum, ce passage est le seul où le mot grec « papyrus » soit employé en copte : voir *The Monastery of Epiphanius at Thebes*. I. *The Archaeological Material* by H. E. Winlock *The Literary Material* by W. E. Crum, New-York, 1926, p. 186, note 4 : " Once only has the word 'papyrus' been met with : MS. Morgan XXXVII 75, where, in his Encomium on Antony, John bishop of Shmoun refers to ⲡⲡⲁⲡⲩⲣⲱⲛ ⲏ ⲡⲉⲭⲁⲣⲧⲏⲥ, as growing in Egypt only ".

(9) Cette idée – fausse – que le papyrus ne pousse qu'en Égypte se trouve déjà formulée dans le Pseudo-Callisthène, I, 8, 4 : οὐδαμοῦ γὰρ βίβλος γεννᾶται εἰ μὴ ἐν Αἰγύπτῳ, éd. Gu. Kroll, *Historia Alexandri Magni (Pseudo-Callisthenes)*, I, Berlin, 1926, p. 9, lignes 11-12. Sur les différents pays producteurs de papyrus, voir N. Lewis, *L'industrie du papyrus dans l'Égypte Gréco-Romaine*, Paris, 1934, p. 4-22.

(10) Nous n'avons pu déterminer l'origine de ce mot (ⲛⲕⲓⲛⲟⲛ). Crum (*Copt. Dict.*, s. v. ⲗⲟⲟⲩ, p. 147b) traduit ce passage : « palm called ⲛⲕⲓⲛⲟⲛ

bearing 1 ⲗ. at a time». On trouve dans le «Livre des degrés» un mot ⲛ̄ⲧⲉⲕⲓⲛⲟⲛ traduit par موز («bananier»): H. Munier, *La scala copte 44 de la Bibliothèque Nationale de Paris. Transcription et vocabulaire*. I. *Transcription* (*Bibl. d'études coptes,* II), Le Caire, 1930, p. 164b, ligne 58. Le mot n'est pas mentionné dans l'ouvrage de N. Hohlwein, *Palmiers et palmeraies dans l'Égypte romaine* (*Études de papyrologie,* V, Le Caire, 1939, p. 1-74).

(11) *Vita,* 1: ⲛⲉϥⲉⲓⲟⲧⲉ ⲇⲉ ⲛⲉ ϩⲉⲛⲉⲩⲅⲉⲛⲏⲥ ⲛⲉ· ⲛⲉⲩⲛ̄ⲧⲁⲩ ⲅⲁⲣ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲛ̄ϩⲁϩ ⲛ̄ϩⲩⲡⲁⲣⲭⲟⲛⲧⲁ (fol. 16va).

(12) *Vita,* 2: ⲁϥⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ, ⲁⲩⲱ ⲁⲥϣⲱⲡⲉ ⲉⲩⲱϣ ⲙ̄ⲡⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ ⲁϥⲥⲱⲧⲙ̄ ⲉⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲉϥϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲑⲓⲧⲟⲩⲱϥ (sic! Le traducteur a lu τῷ πλησίῳ pour τῷ πλουσίῳ!) ϫⲉⲉϣϫⲉ ⲕⲟⲩⲱϣ ⲉϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲗⲓ̈ⲟⲥ, ⲃⲱⲕ ⲛ̄ⲅ̄ϯ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛⲉⲕϩⲩⲡⲁⲣⲭⲟⲛⲧⲁ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̄ⲅ̄ⲧⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲛ̄ϩⲏⲕⲉ ⲛ̄ⲅ̄ⲉⲓ ⲛ̄ⲅ̄ⲟⲩⲁϩⲕ ⲛ̄ⲥⲱⲓ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲅ̄ⲕⲱ ⲛⲁⲕ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲁϩⲟ ϩⲛ̄ⲙ̄ⲡⲏⲩⲉ. Ⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥϭⲉ... ⲁϥⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ⲧⲉⲩⲛⲟⲩ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ ϩⲛ̄ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ, ⲁⲩⲱ ⲛⲉϥⲕⲧⲏⲥⲓⲥ ⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲛⲁϥ ϫⲓⲛⲛⲉϥⲉⲓⲟⲧⲉ... ⲛⲁⲓ ⲇⲉ ⲁϥⲭⲁⲣⲓⲍⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲙ̄ⲡⲉϥϯⲙⲉ... ⲡⲕⲉⲥⲉⲉⲡⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̄ⲛⲕⲁ... ⲁϥⲧⲁⲁⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲁϥⲥⲱⲟⲩϩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛ̄ϩⲉⲛϩⲟⲙⲛ̄ⲧ ⲉⲛⲁϣⲱⲟⲩ ⲁϥⲧⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲛ̄ϩⲏⲕⲉ (fol. 17rb-va).

(13) Sur les *spoudaei,* voir S. Petridès, *Le monastère des spoudaei à Jérusalem et les spoudaei de Constantinople,* dans *Échos d'Orient,* 4 (1901), p. 225-231; *Spoudaei et philopones, ibid.*, 7 (1904), p. 341-348; H. Leclercq, dans *Dict. d'Archéol. chrét. et de Liturg.*, III, 2, 1914, col. 2553-2560; J. Duhr, dans *Rev. d'Hist. Eccl.*, 35 (1939), p. 446-448; P. Diels, dans *Festschrift Siebs,* 1933, p. 11 suivv. (cité par F. Dölger, dans *Byz. Zeitschr.*, 40, 1940, p. 476, note 2). Il n'est pas certain que l'évêque de Šmūn voie dans la *spoudè* une institution distincte de celle du monachisme (Petridès, dans *Échos. d'Or.*, 7, p. 346-347); aux origines, le mot σπουδαῖος s'appliquait à quiconque pratiquait l'ascèse: c'est ce nom que donne Athanase aux ascètes qu'Antoine visitait au début de sa carrière, et dont les pratiques étaient déjà celles qui furent caractéristiques du monachisme proprement dit (*Vita,* 3, *P. G.*, 26, col. 844 B 8-10; 4, col. 845 A 8-B 4).

(14) Cf. *Vita,* 2: ⲕⲁⲧⲁⲡⲉϥⲥⲱⲛⲧ ⲛⲉϣⲁϥⲉⲓ̈ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ϥ̄ⲃⲱⲕ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲛ̄ϥ̄ϯϩⲧⲏϥ ⲉⲛⲉⲧⲟⲩⲱϣ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲁϥϯ ⲙ̄ⲡⲉϥϩⲏⲧ ⲉϩⲟⲩⲛ... (fol. 17ra); *ibid.*, 1: ⲉⲛⲉϣⲁϥⲥⲩⲛⲁⲅⲉ ⲙ̄ⲛ̄ⲛⲉϥⲉⲓⲟⲧⲉ ϩⲛ̄ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ... ⲁⲩⲱ ⲉⲛⲉϥϯ ⲛ̄ϩ̄ⲧⲏϥ ⲉⲛⲉⲧⲟⲩⲱϣ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ (fol. 16vb).

(15) Litt.: «d'artisans extérieurs qui leur apprennent».

(16) Cette idée de l'aptitude de la nature à conduire d'elle-même à la vertu ceux qui obéissent à ses indications est développée par Antoine dans un passage de son grand discours aux moines (*Vita,* 20, *P. G.*, 26, col. 873 A 7-12 et B 1-7). Cette conception rappelle la morale stoïcienne et annonce le pélagianisme.

(17) *Vita,* 1: ⲛⲉϥⲉⲓⲟⲧⲉ ⲇⲉ ⲛⲉ ϩⲉⲛⲉⲩⲅⲉⲛⲏⲥ ⲛⲉ... ⲁⲩⲱ ⲉϩⲉⲛⲭⲣⲓⲥϯⲁⲛⲟⲥ ⲛⲉ... (fol. 16va).

(18) *Vita,* 1: ⲙ̄ⲡⲉϥⲟⲩⲱϣ ⲉϭⲱ ⲉⲧⲥⲁⲃⲟ ⲉⲥϩⲁⲓ ⲉϥⲟⲩⲱϣ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲉϣⲱⲡⲉ ⲙ̄ⲡⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲧⲥⲩⲛⲏⲑⲉⲓ̈ⲁ ⲛ̄ⲛ̄ϣⲏⲣⲉϣⲏⲙ (fol. 16vb). — Ce passage fort connu et souvent mal interprété de la *Vita Antonii* (γράμματα μὲν μαθεῖν οὐκ ἠνέσχετο) a donné naissance à la légende de l'analphabétisme d'Antoine; voir *Le Muséon,* 50 (1939), p. 11-31 (en particulier p. 12-17). On voit que le traducteur copte de la *Vie* et Jean de Šmūn ont commis

l'erreur d'interprétation qui a fait d'Antoine un illettré. L'auteur du panégyrique s'est d'ailleurs trompé également sur le sens du mot **ⲥⲩⲛⲏⲑⲉⲓⲁ**, « rapports habituels, fréquentation », qu'il a pris dans le sens plus courant d'« habitude », et *in casu* de « mauvaises habitudes ».

(19) *Vita*, 72 (fol. 58va-b); 73 (fol. 58vb–59ra); 74 et 80 (fol. 59rb et 63va-b).

(20) Cf. *Vita*, 72: **ⲁⲩⲱ ⲟⲩϣⲡⲏⲣⲉⲡⲉ ϫⲉⲛϥⲛⲟⲓ ⲁⲛ ⲛ̄ⲥϩⲁⲓ ⲉⲟⲩⲣⲙ̄ⲛ̄ϩⲏⲧⲡⲉ ⲉϥⲛⲟⲓ ⲛ̄ⲧⲙⲛ̄ⲧⲥⲁⲃⲉ** (fol. 58va).

(21) Cf. *Vita*, prol.: **ⲡⲃⲓⲟⲥ ⲅⲁⲣ ⲙ̄ⲡⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ ⲟⲩⲭⲁⲣⲁⲕⲧⲏⲣⲡⲉ ⲉϥⲣⲱϣⲉ ⲉⲙⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ ⲉⲧⲣⲉⲩⲁⲥⲕⲉⲓ** (fol. 16ra).

(22) Sur le monogramme, voir V. Gardthausen, *Griechische Paläographie*, II, Leipzig, 1913, p. 55-56; Id., *Das alte Monogramm*, Leipzig, 1924; Id., art. *Monogramm*, dans *Paulys Real-Encyclopädie der class. Altertumswiss.*, 31. Halfband, Stuttgart, 1933, col. 133-143. Le monogramme est proprement un signe complexe dans lequel « toutes les lettres ou les premières lettres d'un mot sont réunies d'une manière inusitée de façon à former une unité, chacune d'elles étant liée à une autre ou à un trait auxiliaire » (*Das alte Monogramm*, p. 2-3). Pour Jean de Šmūn, le monogramme semble être essentiellement une abréviation de mots longs; Gardthausen a d'ailleurs noté que « dans nos manuscrits, les monogrammes sont souvent employés comme abréviations ou comme notes marginales » (*Gr. Pal.*, II, p. 55-56).

(23) Cf. *Vita*, 3 (fol. 17vb).

(24) Cf. *Vita*, 3: **ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲟϥ ϩⲱⲱϥ ⲟⲛ ⲁϥⲁⲣⲭⲉⲓ ⲛ̄ϣⲟⲣⲡ̄ ⲉⲧⲣⲉϥϭⲱ ϩⲙ̄ⲡⲙⲁ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲙ̄ⲡⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲉϥϯⲙⲉ** (fol. 18ra); *ibid.*, 8: **ⲁϥⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲛⲙ̄ϩⲁⲁⲩ ⲉⲧⲟⲩⲏⲩ ⲛ̄ⲧⲕⲱⲙⲏ ⲁϥϭⲱ ⲛ̄ϩⲏⲧⲟⲩ** (fol. 22rb).

(25) Cf. *Vita*, 12: **ⲁϥⲛⲁⲩ ⲉⲩⲡⲁⲣⲁⲃⲟⲗⲏ... ϩⲓⲡⲉⲕⲣⲟ ⲙ̄ⲡⲓⲉⲣⲟ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲟⲩⲱϩ ϩⲙ̄ⲡⲙⲁ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ** (fol. 25ra).

(26) Cf. *Vita*, 49 (fol. 46rb et va).

(27) Cf. *Vita*, 89 (fol. 68va).

(28) Cf. *Vita*, 2 (fol. 17ra).

(29) Cf. *Vita*, 54 (fol. 48vb-49ra); comp. *Exod.*, XVII, 6 (Ciasca, I, p. 48).

(30) Cf. *Vita*, 50 (fol. 46vb).

(31) Cf. *Vita*, 93: **ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲡⲉϥϣⲓⲃⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲥⲭⲏⲙⲁ ⲛ̄ⲧⲉϥϩⲃ̄ⲥⲱ ⲉⲧⲃⲉⲧⲙⲛ̄ⲧⲁⲧϭⲟⲙ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲙⲁ** (fol. 71ra).

(32) Cf. *Vita*, 47: **ⲧⲉϥϩⲃ̄ⲥⲱ ⲙⲉⲛ ⲉⲧϩⲓⲱⲱϥ ⲧⲉⲧⲙ̄ⲡⲉϥϩⲟⲩⲛ ⲟⲩϭⲟⲟⲩⲛⲉⲧⲉ ⲡⲉⲥⲃⲟⲗ ⲇⲉ ⲟⲩϣⲧⲏⲛ ⲛ̄ϣⲁⲁⲣⲧⲉ, ⲁⲩⲱ ϣⲁⲛⲧⲉϥⲙⲟⲩ ⟨...⟩** (fol. 45rb).

(33) Nous supposons que **ⲇⲓⲁⲥⲧⲉⲥⲑⲁⲓ** doit se lire **ⲇⲓⲁⲥⲧⲉ⟨ⲗⲗⲉ⟩ⲥⲑⲁⲓ**.

(34) Cf. *Vita*, 91: **ⲛⲁϩⲟⲓⲛⲉ ⲇⲉ ⲡⲟϣⲟⲩ ϯ ⲛⲁⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲁϣⲧⲏⲛ ⲛ̄ϣⲁⲁⲣ ⲙ̄ⲡⲁⲡⲣⲏϣ ⲉⲧⲡⲟⲣϣ̄ ϩⲁⲣⲟⲓ... ⲁⲩⲱ ⲥⲁⲣⲁⲡⲓⲟⲛ ⲡⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄ϯ ⲛⲁϥ ⲛ̄ⲧⲁⲙⲉⲗⲱⲧⲏ· ⲛ̄ⲧⲱⲧⲛ̄ ϩⲱⲧⲧⲏⲩⲧⲛ̄ ⲕⲱ ⲛⲏⲧⲛ̄ ⲛ̄ⲧⲁϣⲧⲏⲛ ⲛ̄ϥⲱ** (fol. 70rb-va). — Par « ses pères », Jean de Šmūn entend Athanase et Sérapion, par « ses fils », les disciples auxquels Antoine lègue son habit de poil.

Rodrigo, Dekan von Braga; Kaiser Johann VIII. Palaiologos

Zwei Briefe aus Konstantinopel, 13. Oktober und 18. November 1437, zur Vorgeschichte des Konzils von Florenz

---

Zum Sieg des Papsttums über das Konzil von Basel hat sicher die Tatsache beigetragen, dass es den päpstlichen Gesandten im Herbst 1437 gelungen ist, durch ihre Verhandlungen in Konstantinopel den Kaiser Johann VIII. auf ihre Seite zu ziehen, obwohl auch die gegnerische Gesandtschaft des Konzils von Basel damals am gleichen Ort gewaltige Anstrengungen machte, die Griechen für sich zu gewinnen. Daher sind gerade die Quellenschriften zur Tätigkeit dieser doppelten Gesandtschaft vor der Abreise der Griechen nach Italien von grosser Bedeutung. Mit grosser Freude veröffentlicht der Verfasser aus diesem Grund zwei Briefe, die eine gute Ergänzung zu den andern bisher bekannten Texten über die letzten Vorverhandlungen bieten, die den Entschluss der Griechen zur Fahrt nach Italien vorbereitet haben: Es sind ein umfangreicher Brief des Portugiesen Rodrigo, Dekans von Braga, und ein sehr kleiner, aber sehr wichtiger Brief des Kaisers Johann VIII. Palaiologos.

I.

Die Handschrift

Die zwei erwähnten Texte finden sich in einer Pergamenthandschrift (23 × 16 cm) des XV. Jahrhunderts, die in der Bibliothek San Marco in Venedig verwahrt wird: Cod. lat. 2240 (L IV, cod. 5). Von den 85 Blättern sind 4 Seiten

nicht beschrieben. In dieser Handschrift sind folgende Schriften (1) überliefert:

1. ff. 1r-8r. Die theologische Abhandlung des Teologieprofessors Augustinus de Ferraria O. F. M.: Queritur, utrum ex potestate clavium papa habeat tam in temporalibus quam in spiritualibus dominium.

Schluss: Omnia tamen supradicta submitto semper veriori et saniori determinationi. Ego frater Augustinus de Ferraria inter Minores minimus ac sacre theologie indignus professor.

Über die wenigen Lebensdaten dieses Gelehrten, der im franziskanischen Schriftsteller-Verzeichnis bei Wadding und Sbaralea übersehen wurde, vgl. Basilio Pergamo O. F. M., *I Francescani alla Facoltà Teologica di Bologna* in *Archivum Franciscanum Historicum*, 27 (1934) 37.

2. ff. 9r–15r. Bulle des Papstes Eugen IV. « In qualibet monarchia », 12. März 1431 = Raynaldus, ad annum 1431, n. 5-7 (hier fehlen die Unterschriften).

3. ff. 15v–18v. Theologisches Verzeichnis der Irrtümer der Griechen.

4. ff. 19r–65v. Bullen und andere Schreiben des Konzils von Basel; auch einige Bullen (2) des Papstes Eugen IV: ff. 36r-42r « Doctoris gentium » (18. Sept. 1437), ff. 42v–43r « Cum speremus » (17. Sept. 1437).

5. ff. 66r–68r. Brief des Dekans von Braga Rodericus Didaci, Konstantinopel, 18. Oktober 1437.

6. ff. 68v–84r. Bullen des Papstes Eugen IV. « Pridem (3) ex iustis » (30. Dez. 1437), « Iam tandem » (ohne Zeitangabe, aber nach dem 31. Juli 1437 zu setzen), Schriftstücke des Konzils von Basel.

7. f. 84r. Brief des Kaisers Johann VIII. Palaiologos an Papst Eugen IV., 18. November 1437.

8. ff. 84r–85r. Brief des Königs von Neapel Alfons von Aragona, Gaeta, 4. November 1437, an das Konzil von Basel

(1) Der Katalog des Jos. Valentinelli, II (Venedig 1869) 331-332, gibt über unsere Handschrift nur dürftige Angaben, erwähnt die zwei von mir hier veröffentlichten Texte gar nicht.

(2) Die unter Nr. 4 erwähnten Papstbullen II sind vom Verfasser veröffentlicht in *Epistolae Pontificiae ad concilium Florentinum spectantes*. I (Rom 1940) 91–99, 89–90.

(3) Ebenda 111–112.

« Litteras vestras accepimus »; vgl. JOH. DE SEGOVIA, XII, cap. 27 in *Monumenta concil. gener. saec. XV.* II (Wien 1873) 1082; PREISWERK, *Der Einfluss Aragons auf den Prozess des Basler Konzils gegen Papst Eugen IV.* (Diss. Basel 1902) 97-99.

Wenn die Mitteilung bei WADDING (1), *Annales Minorum*, richtig ist, nahm der Verfasser der ersten Abhandlung dieser Handschrift am Florentiner Konzil teil. Aus diesem Umstand und aus der Tatsache, dass die Abhandlungen und Bullen dieses Bandes Fragen des Unionskonzils und des Zwiespalts zwischen dem Papst und dem Konzil von Basel behandeln und zeitlich meist oder gar nicht über 1437 hinausragen, wird wohl die Annahme berechtigt sein, dass diese Sammlung zur Zeit des Florentiner Konzils angelegt wurde, vieleicht vom Verfasser der ersten Abhandlung selber. Besitzer der Handschrift waren später (2) Nicolaus Gallerii und Ritter Benedictus Sylvaticus, Professor der Medizin an der Universität Padua, (1602-1658); dieser schenkte sie der Universitätsbibliothek Padua und von dieser kam die Handschrift nach San Marco in Venedig.

II.

Brief des Dekans von Braga (in Portugal) Rodrigo de Diego, Konstantinopel, 13. Oktober 1437

Der Verfasser dieses Briefes hat sich selber zu Beginn genannt: *Rodericus decanus Bracarensis.* Seinen Familiennamen « *Didaci* » (= de Diego) können wir aus dem Protokoll (3) des Konzils von Basel feststellen. Er stand wohl mit dem Kardinal « von Piacenza » Branda de Castiglione, in Beziehungen; denn er wünscht, zu Ende seines Briefes, ihm empfohlen zu werden. An wen das Schreiben gerichtet ist, kann nur im allgemeinen angegeben werden; es ist nur der Anfangsbuchstabe seines Namens, nämlich A., ausgedrückt; der Briefempfänger war

(1) WADDING, *Annales Minorum.* XI³. Quaracchi 1932. 34.

(2) Auf f. 1r steht am unteren Rand: ex dono V(iri) C(larissimi) Bened(icti) Sylvat(ici) Equit(is). (Von anderer Hand) Nic(ola)i Gallerii.

(3) *Concilium Basiliense.* VII. *Die Protocolle des Concils,* 1440-1443. *Aus dem Manuale des Notars Jakob Hüglin herausgegeben non Hermann* HERRE. Basel 1910. 40-41.

wohl ein Geistlicher, weil mit *venerabilis* bezeichnet, und befand sich wohl im Dienst der päpstlichen Kurie in nächster Umgebung des Kardinals Branda, der am damaligen Sitz des Papstes, Bologna, weilte. Sicher war er ihm eng befreundet; lesen wir ja im Brief: *specialis amicitia, que mutuo nos semper coniunxit*. Auch andere Briefe hat Rodrigo seinem Freund von Konstantinopel aus geschrieben; leider sind diese uns unbekannt. Im gegenwärtigen will er die Ereignisse in Konstantinopel vom Tag der Ankunft der Gesandten des Konzils (1) von Basel, nämlich der Bischöfe von Viseu (in Portugal) und Lausanne (2) (4. Oktober 1437), bis zum Tag der Abfassung des Briefes, 13. Oktober 1437, erzählen, aber nur im Grundriss. Er selber gehörte zur päpstlichen Gesandtschaft, die von den Mitgliedern der Konzilsminorität, den Bischöfen Petrus von Digne, Antonius von Oporto (in Portugal) und dem Propst von Münstermaifeld, Nikolaus von Cues, und den päpstlichen Gesandten, Christophorus Bischof von Koron (im Peloponnes) und dem Legaten a latere Markus von Tarentaise geführt war. Die Päpstlichen waren schon grösstenteils am 3. September 1437 in Konstantinopel eingelaufen; nur der Legat und Nikolaus von Cues, die in Kreta die den Griechen versprochenenen dreihundert Bogenschützen angeworben hatten und im Peloponnes den Bruder des Kaisers, Konstantin, in ihr Schiff aufgenommen hatten, kamen ungefähr gegen Ende September in der Hauptstadt des byzantinischen Reiches an.

Legen wir jetzt die Gedanken des Briefes dar, um sie hernach mit Hilfe anderer geschichtlichen Quellen zu erläutern. Rodrigo berichtet zunächst von einem drohenden gewaltsamen Zusammenstoss zwischen beiden Gruppen am 4. Oktober 1437. Damals näherte sich die aus fünf Schiffen bestehende Flotte der Konzilsmajorität dem Hafen Konstantinopels. Da nun der Kommandant der päpstlichen Flotte – wenigstens nach einer von Rodrigo mitgeteilten Meinung – fürchtete, dass

(1) Genauer der Konzilsmajorität, die jedoch weder von den Konzilspräsidenten noch viel weniger vom Papst gestützt war.

(2) Ihnen gesellte sich der noch von früher her in Konstantinopel weilende Dominikaner Johann von Ragusa bei, der übrigens auch vom Papst der Gesandtschaft der Konzilsminorität zugeschrieben worden war.

die gegnerischen Schiffe Gewalt anwenden könnten, liess er seine Leute waffnen. Auf die Kunde hiervon blieben jene Schiffe sechs Meilen ausserhalb des Hafens. Der byzantinische Kaiser, dem dieser Zwischenfall äusserst unangenehm war, sandte zu den Päpstlichen seine Boten, um zu erreichen, dass sie die Waffen niederlegten; doch umsonst. Zum zweitenmal schickte er die nämlichen Leute zum Kommandanten (Condulmer), um ihn zu bewegen, er möge landen; doch dieser liess antworten, der Papst habe ihm befohlen, im Schiff zu bleiben, wenn die Schiffe des Konzils sich näherten. Endlich wandte sich der Kaiser mit Erfolg an den Legaten, er möge den Befehl erteilen, die Waffen zu lassen und den andern so den freien Eintritt in den Hafen zu gestatten. Bischof Christophorus von Koron, war der Vermittler dieses Auftrages, der von Condulmer ausgeführt wurde. Um Mittag (des 4. Oktober) zogen die Konzilsschiffe unbehelligt in den Hafen ein und warfen ihre Anker in der Nähe des Kaiserpalastes, wo sie noch am 13. Oktober sich befanden. Rodrigo begrüsste sie im Namen des Legaten und der übrigen päpstlichen Vertrauensleute. Er sprach mit seinem Landsmann, dem Bischof von Viseu. Dieser wollte gern wissen, ob die Griechen zur Abreise bereit wären: Rodrigo bejahte es und beklagte sich, dass die Konzilsgesandten gegen den Papst vorangingen. Dieser habe bereits mit den Griechen einen Vertrag abgeschlossen; letztere würden mit den Päpstlichen abreisen. Weder nach Avignon noch nach Savoyen würden die Griechen ziehen; diese seien durch das Konzilsdekret (vom 23. Februar 1437) nicht mehr gebunden, weil der darin ausbedungene Termin von 42 Tagen verstrichen sei; sie hätten dies bereits in ihrer Protesterklärung (am 15. Februar 1437) angedroht. Rodrigo begleitete die Bischöfe von Viseu und von Lausanne, als sie ans Land stiegen, bis zu ihrer Wohnung. Auch über die Audienzen der Konzilsgesandten beim Kaiser und Patriarchen gibt er in seinem Brief mehrere Mitteilungen. Diese hatten, sagte er, ihre mitgebrachten Konzilsbriefe und die Geleitsbriefe weltlicher Fürsten, auch die goldene Kaiserbulle (die dem Konzil geschickt worden war), vorgezeigt; ferner hätten sie auf Grund einer Konzilsbulle dargelegt, dass die Bischöfe von Digne und Oporto keine echten Konzilsgesandten seien, ja auch darauf hingewiesen, dass das Konzil Schritte gegen

den Papst und die Kardinäle unternommen hätte. Endlich erzählt er, dass die gegnerische Gesandtschaft 40 000 Dukaten den Griechen versprochen habe, wenn sie mit ihnen nach Avignon zögen, dass der Herzog von Savoyen « Papst » sei, und einer der mächtigsten Fürsten, der mit dem König von Frankreich, den Herzogen von Burgund und Mailand, und dem König von Cypern verwandt sei, und der durch die Vermittlung der Konzilsgesandten seine verwitwete Tochter dem verwitweten Bruder des byzantinischen Kaisers als Braut anbiete. Die erwähnten abendländischen Fürsten würden den griechischen Kaiser im Kampf gegen die Türken unterstützen. Aber alle Bemühungen der Konzilsgesandten hätten weder beim Kaiser noch beim Patriarchen Erfolg gehabt. Letzterer sei besonders traurig gewesen ob des Zwiespaltes der Lateiner untereinander, sei aber für die Sache des Papstes und wolle seinem Vertrag mit dem Papst treu bleiben; er habe den Päpstlichen mehrere Audienzen gewährt, einmal sogar drei Stunden lang. Rodrigo hebt besonders die Verdienste des Nikolaus von Cues um den guten Ausgang der Verhandlungen der päpstlichen Gesandten mit dem Kaiser hervor; er sagt von ihm, er habe die Konzilsereignisse treu im Gedächtnis festgehalten. Über die von Syropulos sicherlich falsch berichtete angebliche Äusserung des päpstlichen Schiffskommandanten Condulmer, er habe vom Papst Eugen IV. den Befehl erhalten, die Konzilsschiffe ins Meer zu versenken, weiss Rodrigo nichts zu erzählen. Auch über die Angelegenheit der Festnahme und Folterung, ja angebliche Ermordung eines vom Herzog von Savoyen mit Briefen des Konzils in den Orient gesandten Boten berichtet er nichts, obwohl der Kaiser sich mit diesem Fall auf Drängen der Konzilsgesandten beschäftigte. Es ist möglich, dass er darüber in einem seiner andern Briefe aus Konstantinopel geschrieben hat. Übrigens ist jetzt erwiesen, dass die von mehreren Geschichtsgelehrten (1) der Neuzeit erhobenen Anklagen eines Gesandten-

(1) Vgl. besonders Haller, der behauptete: « Nach wochenlangen Verhandlungen siegten die Päpstlichen, welche bei dieser unrühmlichen Gelegenheit immer und überall bewiesen hatten, dass ihnen jedes Mittel recht war, wenn es zum Ziele führte, selbst Mord und Verletzung des Völkerrechts » (*Concilium Basiliense,* I, 131-132); « endlich blieben die Päpstlichen

mordes und anderer Missetaten gegen die Mitglieder der päpstlichen Gesandtschaft aus den Geschichtsquellen widerlegt werden können.

Zur Beurteilung dieses Briefes kann folgendes gesagt werden. Sein Verfasser will auch von der Gegenseite nichts aussagen, was gegen die Wahrheit verstösst. Darum redet er über die Tätigkeit der Konzilsgesandten in ruhigem Ton; nur einmal scheint er sich zu vergessen, wo er bemerkt, sie hätten dem Kaiser falsche Briefe vorgelegt. Aber wer den Zusammenhang aufmerksam liest, sieht leicht ein, dass Rodrigo hier nicht von gefälschten Briefen spricht, sondern nur von solchen schriftlichen Berichten, die den Standpunkt der Konzilsmajorität vertraten. Was über die Unterredungen der Konzilsgesandten mit dem Kaiser und dem Patriarchen erzählt wird, ist der schwache Teil des Briefes; hier müssen die Berichte der Konzilsgesandten, die bereits veröffentlicht sind, zuerst gelesen werden, um ein klares Bild der Verhandlungen zu erhalten. Doch auch soviel kann gesagt werden, dass mit Ausnahme der Ausführungen des Rodrigo über den Herzog von Savoyen und das Versprechen von 40000 Dukaten nichts ausgesagt wird, was nicht irgendwie auch in den Berichten der Konzilsgesandten erwähnt wird. Auch seine Erzählung über den drohenden Zusammenstoss der beiden Schiffsgruppen verdient Glauben; nur ist noch hinzufügen – was wir aus dem Bericht der Konzilsgesandten (1) wissen – dass der Schiffskapitän Condulmer erst dann die Entwaffnung seiner Leute vorgenommen hat, als die Gegenseite schriftlich die Erklä-

Sieger. Sie hatten besser vorgearbeitet, keine Lüge und keine Täuschung, ja auch den Gesandtenmord nicht scheuend. Es ist nicht das einzige Mal, dass es uns aus den Annalen dieses venetianischen Papstes wie aus den Bleikammern seiner Vaterstadt entgegenwehen wird» (*Concilium Basiliense*, I, 158). Von Haller hängt A. D. DIAMANTOPULOS ab, der in seiner Schrift Ἀπόπειραι πρὸς ἕνωσιν τῶν Ἐκκλησιῶν κατὰ τὸν ιε' αἰῶνα (Athen 1924) zu erzählen weiss, dass jener Herold durch die Päpstlichen im Hafen von Konstantinopel getötet wurde (S. 70). Jedoch im V. Band des *Concilium Basiliense*, der von den Gelehrten BECKMANN, WACKERNAGEL, COGGIOLA herausgeben wurde, heisst es S. 335, Anmerkung 1: «Darnach ist der Vorwurf des Gesandtenmordes, den Haller, *Conc. Bas.* I, 131-132, und 158 der päpstlichen Partei macht, wohl kaum aufrecht zu erhalten».

(1) Vgl. *Concilium Basiliense*, V. 311.

rung abgegeben hatte, keine Gewalt gegen die andern anwenden zu wollen. Übrigens hatte Condulmer selber eine ähnliche Erklärung (¹) gemacht. Am wertvollsten ist der Bericht Rodrigos über seine Unterredung mit seinem Landsmann, dem Bischof von Viseu, und über die Verhandlungen der päpstlichen Gesandtschaft mit dem byzantinischen Kaiser und dem Patriarchen. Geben wir nunmehr den Text seines Briefes, den ich getreu nach der Handschrift wiedergeben werde; jedoch die verschiedene Schreibweise des Wortes *enarrare* (bei ihm meist *ennarrare*) gebe ich nach einheitlicher richtiger Schreibweise; sonstige Ergänzungen sind durch spitze Klammern gekennzeichnet und in den Anmerkungen, wenn notwendig, erläutert. Dies sei auch für die Ausgabe des 2. Briefes schon jetzt angegeben.

Littera missa de Constantinopoli.

Venerabili ac dilecto domino A. Rodericus decanus Bracarensis plurimam salutem dicit.

Cum mihi carum esset ubique, iocundissimum foret scire, quomodo et qualiter omnia post recessum nostrum de Venetiis se habuerant in nostro viagio usque ad hunc diem. Presentes enim littere procul dubio enarrabunt, que numero quaternario comprehense sunt ultime. Et quia in aliis bene videritis, qualiter cetera de nobis acciderant, ideo non assisto preterquam circa ea, que in presentiarum sunt, et ut breviter sub compendio omnia vobis enarrem.

Noverit enim illa specialis amicitia, que mutuo nos semper coniunxit, quod, cum IIII octobris ap⟨p⟩licuissent quatuor galee magne et una parva pro parte illorum, qui vellent concilium

6 viagium = iter; vgl. Ducange VI, 1540. Abreise der Schiffe der päpstlichen Gesandtschaft von Venedig am 26. Juli 1437. 9 assisto = maneo (bleibe stehen); vgl. Forcellini I, 356. 12 amititia *Ms.* 13 aplicuissent *Ms.* 14 Ankunft der Konzilsflotte, die unter dem Kapitän Nikod de Menthon (Schloss oberhalb des Sees von Annecy in Savoyen) stand; vgl. M. Mugnier, *L'expédition du Concile de Bâle à Constantinople,* in *Bulletin du Comité des travaux historiques et scientifiques.* Paris 1892.

(¹) Vgl. den Bericht des Johann von Ragusa bei E. Cecconi, *Studi storici sul concilio di Firenze,* I (Firenze 1869) Nr. 178, S. 512.

celebrare Avinione contra voluntatem domini nostri pape, nostri se armarunt fere omnes et volentes ire obviam eis cum una magna navi de Venetiis, que hic iacet. Predicte galee sentientes factum noluerunt intrare portum et manserunt extra portum per VI miliaria.

Cum enim imperator hoc senserit, mandavit gubernatores suos capitaneis nostrarum galearum, ut desisterent et non vellent facere aliquam novitatem et deponerent arma in continenti; quibus mandatis ipsi noluerunt obedire. Cuius rei imperator non contentus iterum misit eosdem gubernatores rogantes capitaneum velle exire ad terram; quibus idem capitaneus respondit habuisse in mandatis a domino nostro papa, quod, si contingeret habere notitiam de accessu predictarum galearum, nullo modo exirent galeas suas. Cuius responsionis dicti gubernatores non fuerunt contenti. Tertio imperator misit ad legatum, nullo penitus modo contenti (!) talia fieri in portu suo, dicentes, quod portus sui erant securi et semper fuerant quibusque volentibus intrare et ad illos venire et nunc in presentia sua isti volebant rumpere predictum portum atque securitatem eius, quod ipse sibi assumebat in magnam iniuriam. Quapropter mandaret illis deponere arma et permittere intrare quemcunque volentem ad dictum portum venire.

Tunc misit legatus in presentia missorum ex parte imperatoris episcopum Coronensem ad eos et fecit eos deponere
66v arma. Quo facto exposuit dictis missis ab ‖ imperatore, quod ea intentione hoc non fecissent, quam forte imperator conciperet, sed solum, ut forte galee pretendentes sibi facere aliquod dampnum videntes eos paratos desisterent. Et propter hoc et non aliud hoc fecissent et istud crederent pro verissimo et nil aliud. Et sic pacificati sunt Greci.

Post hoc per mediam diem intrarunt predicte galee et posuerunt anchoras iuxta curiam imperatoris, que distat a portu per tria miliaria, et ibi sunt pro presenti. Eadem vero die isti domini convenerunt similiter in domu legati et unanimiter concordarunt mittere me cum familiaribus suis omnibus

16 Der päpstliche Legat war der Erzbischof Markus von Tarentaise. 24 Cororiensem *Ms.* 24 Der Bischof von Koron, Christoph Garatoni, zu wiederholten Malen Gesandter des Papstes Eugen IV. in Griechenland. 28 dapnum (Abkürzungsstrich vergessen) *Ms.*

ad prefatos ambassiatores concilii dicturum, quod bene venissent ex parte legati ceterorumque dominorum, quibus multum placebat de adventu suo, quoniam bene credebant eos venisse ad id, ad quod ipsimet venerant, quod quidem erat unio et pax in ecclesia dei inter nos et Graecos. Et quia omnes ad istud tendebant et propositum suum erat bonum, quod iterum bene venissent mille millesies vicibus; quapropter omnes simul et quilibet particulariter offerebant eis se et sua et si eis foret necessarium, quod omnia erant presto ad mandata sua, quecunque ipsi haberent. Quo finito equitavimus versus galeas eorum, credentes eos rep⟨p⟩erisse in terra.

Et intravimus galeam capitanei, in qua erat episcopus Visiensis; finita salutatione et ceteris pro parte legati predicti et ceterorum, respondit dictus episcopus Visiensis, quod similiter ego bene venissem, regratians pro aliorum et sua parte dictam salutationem et oblationem et cetera, que per me eis dicta fuerant pro parte legati et ceterorum, et quod verum erat omnes pretendere unum finem et quod placeret deo omnia bene finiri, et se recommendarunt domino legato et ceteris dominis, offerentes se eis simili modo et omnia sua. Voluerunt enim ipsi, quod statim recesseram, sed dixi eis habere in mandatis comitari eos cum tota familia ad hospitia sua; quod ipsi multo regratiati sunt predicto legato et dominis.

Tunc demum collocuti sunt mecum de recessu suo de Avinione et quomodo se habuerant in mari. Deinde supervenit ad nos dominus Visiensis et ad partem segregatam col⟨l⟩oquens de aliquibus intercidit verba et petiit de facto imperatoris et patriarche, utrum vellent ire, cui nil oc⟨c⟩ultans dixi omnia quomodo iam erant parata et ipsi maxime contenti ire. Miror enim, dixi, de factis vestris et adventu vestro frustrario. Ad quid voluistis expendere tantum aurum et ponere vos in periculo maris? Dixit ipse: quare? Quoniam, dixi, tempus con-

9 neccessarium *Ms.* 11 reperisse *Ms.* 12 Kapitän Nikod de Menthon; Bischof von Viseu. 19 recomendarunt (Abkürzungsstrich vergessen) *Ms.* 21 receseram *Ms.* 22 commitari *Ms.* 26 coloquens *Ms.* 28 ocultans *Ms.* 32 Dekret des Konzils von Basel vom 23. Februar 1437 = Mansi, 30, 1121. Hierin war als Termin der Gültigkeit die Zeit von 42 Tagen angegeben; wenn innerhalb dieser Zeit Avignon die ausbedungenen Gelder dem Konzil nicht gezahlt hätte, sollte eine neue Abstimmung vergenommen werden. Diese wurde am 7. Mai 1437 gemacht: zwei entgegengesetzte Dekrete

tentum in decreto est elapsum. Dixit ipse: bene, istud potest remediari. Et ad hoc responderi: quomodo pretenditis ducere imperatorem et patriarcham Avinionem contra voluntates suas; nescitis enim protestationem, quam fecerunt ambaxiatores sui Basilee in medio sessionis, certe in vanum laboratis, quia hoc numquam poteritis obtinere. Quibus verbis ipse subtacuit nil respondens, attamen quasi excitatus dixit: poterunt ire Sabaudiam. Non tenentur, dixi, quoniam tempus expiravit, post quod tempus ipsi contraxerunt cum papa domino nostro et cardinalibus per ambaxiatores suos, et postquam huc ap⟨p⟩licuimus, terminum habuerunt.

Hoc ego nescio, dixit ipse, tamen credo, quod nec nobiscum nec vobiscum ibunt. ⟨Dixi⟩: Non credatis, quoniam nobiscum ibunt, quoniam speramus non convenire contra factum cum domino nostro? Ceterum miror vos intromittere ad istud, quod est contra papam sine causa ad hoc fiendum. Et maxime quoniam rex noster fuit male contentus, quando scivit de facto vestro, ut narravit nobis Rodericus Iheronimus Dasnaaes. Quo dicto contristatus est valde: quomodo noverit iam rex, quod ego eram ambaxiator? Erat iam Didacus Alfonsi in Portugalia; iam, dixi, ut audivimus Bononie. Ipse diceret, interque verba pretendi ab ipso, non habere spem ducendi secum imperatorem nec patriarcham, sed tamen, ut postea ostenderunt, bene voluerunt imperatorem et patriarcham, ne irent. Multa alia fuerunt inter me et ipsum, que essent longa enarrari, que postea oretenus dicam.

über die Frage der Konzilsorte, das eine der Majorität, jedoch ohne Zustimmung der Konzilspräsidenten, das andere der Konzilsminorität, das die Zustimmung der Konzilspräsidenten und bald auch des Papstes fand, wurden an jenem denkwürdigen Tag erlassen.

2 responderi] zu ergänzen *potest*. 4 Protest der Griechen am 15. Februar 1437 in Basel gegen Avignon als Konzilsort; vgl. Cecconi, Nr. 106, S. 282–284. 8 expiravit = exspiravit; vgl. Forcellini II, 384. 9 Vertrag der Griechen mit dem Papst zu Bologna am 4. Juli 1437; vgl. Cecconi, Nr. 137, S. 367–369. 10 Ankunft der päpstlichen Gesandten in Konstantinopel im September 1437; ein Teil am 4. September, der andere gegen Ende des Monats. 10 aplicuimus *Ms*. 13 Vor *non credatis* ist zu ergänzen das Wort *dixi* oder eine ähnliche Redewendung. 17 Der König von Portugal Duarte (1433–1438). 18 Rodericus Dasnaaes war wahrscheinlich ein Portugiese. 20 Didacus Alphonsi, wohl ein Portugiese. 24 Nach *irent* ist wahrscheinlich dem Sinn nach zu ergänzen: *cum nuntiis pape*.

Post hoc ipse et Lausanensis exierunt galeam, et comitati sumus eos ad hospitia sua, et sic recessimus. Altera vero die imperator misit pro eis ante prandium, cui ipsi obtulerunt litteras suas ex parte concilii et suam bullam auream et salvosconductus. Insuper dixerunt ei, quod erant omnia parata, etiam fecerunt illa die finem et recesserunt. Altera ‖ vero die 67v
venerunt ad imperatorem iterum et post aliqua verba dixerunt, quod isti ambaxiatores nostri non erant missi ex parte concilii, et ostenderant aliquas litteras, que erant false, allegando ad hoc certas causas et presentando litteras et bullas concilii et regis Francie ceterorumque dominorum, in quibus continebatur de electione Avinionis; in fine presentarunt unam bullam concilii, quam asserebant recepisse Ianue venientes iam istac, datam Basilee pridie kalendas augusti in sessione publica, in qua continebatur dictum fuisse in concilio episcopum Portugalensem et Dignensem transfretavisse Constantinopolim ambaxiatores concilii ad ducendum imperatorem et patriarcham ad certum locum per dictum concilium electum, per quam bullam concilium notificabat omnibus eos non fuisse ambaxiatores concilii nec missos per concilium. Item, quia in dicta sessione, que fuerat pridie kalendas augusti, fuerant contenti papa et cardinales compariturí infra LX dies Basilee personaliter, alias procederetur ob eorum contumaciam. In qua quidem bulla continebantur infinita mala et crimina posita contra papam et cardinales, et hoc solum pretendebant ad prelibandum imperatorem et patriarcham, ne irent.

Quo quidem facto dicto et proposito coram imperatore et omni populo nostri pessim⟨e⟩ contenti miserunt ad imperatorem dominum Nicolaum, qui mente tenet omnia gesta concilii. Et reprobavit quecumque alii dixerant, et dixit eis totum contrarium, allegando scripturas ad probandum dicta sua et reprobando dicta aliorum satis plene, quod multo pla-

1 Die Bischöfe von Viseu und von Lausanne. 3 Die erste Audienz der Konzilsgesandten beim Kaiser war am 5. Oktober 1437; vgl. *Concilium Basiliense*, V, 312–313. 4 Ein Verzeichnis der Briefe und Akten der Konzilsgesandten ist veröffentlicht in *Concilium Basiliense*, V, 357–362. 12 ellectione *Ms.* 13 Konzilsbulle vom 31. Juli 1437. 16 Dinensem *Ms.* ‖ transfrectavisse *Ms.* 21 contenti = comprehensi. 28 pessimi *Ms.* 29 Nikolaus von Cues.

cuit imperatori scire, quoniam ipse dixerat ac promiserat se responsurum aliis.

Item altera die videlicet die lune VI dicti mensis iverunt ad patriarcham et narrarunt sibi omnia, que dixerant imperatori et plura in tantum, quod patriarcha noluit plus audire et dixit penitere eum tanta audisse. Etiam penitebat eum de divisione inter nos et distulit responsum usque ⟨ad⟩ aliam diem, quoniam ipse erat iam plene informatus pro parte nostra. Post hoc videntes, quod ista via nec poterant eos habere nec turbare, temptarunt imperatorem cum pecuniis, mediantibus Ianuensibus, promittendo ei et patriarche XXXX milia ducatorum et quod irent Avinionem. Item, quod dux Sabaudie
68r erat papa; qui quidem || dux habebat magnam consanguinitatem cum rege Frantie et duce Burgundie et duce Mediolani et rege Ciprii et omnes isti erunt cum eo. Et quod habebat unam filiam viduam et dederat eis in mandatis eam tradere fratri imperatoris in uxorem, qui etiam est viduus. Qui quidem domini supradicti erant potentissimi et iuvarent eum contra Turchos, ita quod in modico tempore recuperaret suum dominium. Et cum vidissent, quod nullo poterant movere imperatorem, ut secum eum ducerent, temptarunt perturbare ipsum, ne nobiscum iret.

Sed credo modicum eis prof⟨e⟩cisse: Qua de causa nos alii ivimus ad patriarcham et stetimus cum eo per spatium trium horarum, et tunc narravit nobis omnia, que audiverat ab aliis ambaxiatoribus; in fine conclusit, quod usque ad unguem non contraveniret contra contractum factum cum domino nostro papa. Et quod, licet Frantia et Yspania et Alamania venirent simul, quod nullo modo ipse nec imperator irent Avinionem. Attamen ipse dixit: bonum est concordia, et vos alii debetis laborare, et imperator et ego laborabimus *pro unione omnium* usque ad ultimum posse etc. Fecimus finem. Attamen legatus respondit ei satis eleganter

3 Hier liegt ein chronologischer Fehler vor; statt VI muss VII stehen, weil im Text der Montag mitgenannt ist; der ausführliche Bericht der Konzilsgesandten hat auch den 7. Oktober 1437 als Audienztag beim Patriarchen; vgl. *Concilium Basiliense*, V, 316. 6 dixerit (in Abkürzung) *Ms.* 7 ad *om. Ms.* 11 Diese gewaltige Summe findet sich im Bericht der Konzilsgesandten nicht verzeichnet. 23 proficisse *Ms.* 33 elleganter *Ms.*

ad multa et conclusit, quod per eum non staret, quominus unio fieret.

Speramus recedere ad maximum usque ad X novembris. Recommendetis me rev.mo domino d. B. cardinali Placentino, etc.

Datum Constantinopoli XIII octobris.

III.

Brief des Kaisers Johann VIII. Palaiologos an Papst Eugen IV., 18. November 1437

Zunächst einige Bemerkungen zur Echtheit dieses Briefes aus inneren und äusseren Kennzeichen. Er findet sich in einer Sammlung des Jahrhunderts, in dem jener Kaiser regierte; alle anderen Stücke des handschriftlichen Bandes sind echt. Ferner ist der Kanzleistil gewahrt, wie aus dem Titel ersichtlich ist: *Beatissimo in Christo patri et domino domino Eugenio sacrosancte Romane ecclesie summo pontifici Johannes in Christo deo fidelis imperator et moderator Romeorum Paleologus semper augustus reverentiam tam debitam quam devotam.* Man vergleiche seine zwei Briefe an das Konzil von Basel (1) aus dem gleichen Jahr 1437, sein Schreiben an die Stadt Florenz (2) aus dem Jahr 1439. Der im Brief genannte Michael Zeno, auf dessen mündlichen Bericht der Kaiser den Papst hinweist als auf die Aussage eines über alles gut unterrichteten Mannes, war wirklich nach dem Zeugnis anderer Quellenberichte damals in Konstantinopel und arbeitete in enger Fühlungnahme mit der päpstlichen Gesandtschaft. So schreibt der Bischof von Koron, Christoph Garatoni (3), an Papst Eugen IV., am

4 Kardinal Branda. 6 Die fehlende Jahresangabe 1437 ist sonst verbürgt.

(1) Cecconi, Nr. 157, S. 445; Nr. 186, S. 561.

(2) Giuseppe Müller, *Documenti sulle relazioni delle città toscane con l'Oriente cristiano e coi Turchi.* Firenze 1879. 172.

(3) *Concilium Basiliense,* V, 337; derselbe Brief, jedoch nach einer weniger guten Handschrift, bei G. Mercati, *Scritti d'Isidoro il cardinale ruteno* (*Studi e testi*, 46), Roma 1926. 120–122.

20. Oktober 1437, von Konstantinopel: *Aditus noster, ut concipio, erit circa festa nativitatis. Ego autem aut ser Michael* (im vorausgehenden Text ist auch sein Familienname Zeno beigefügt, und von ihm und Balthasar Lupari gesagt: qui devotissimi vestri sunt), *cum Adriaticum sinum intraverimus, Venetias antea per aliquot dies preveniemus. Illic enim ample de omnibus sanctitas vestra noticiam habere poterit.*

Der Hauptgedanke dieses kleinen Briefes ist die Erklärung des Kaisers, er werde nach sehr wenigen Tagen auf den päpstlichen Schiffen die Reise antreten. Diese scheinbar wenig sagende Mitteilung weist auf eine der wichtigsten Tatsachen der Vorgeschichte des Konzils von Florenz hin. Denn von dieser Reise des Kaisers hing das Zustandekommen des Unionskonzils ab. Es ist nicht zu vergessen, dass der byzantinische Kaiser trotz seiner geringen politischen Macht noch als geistiger Mittelpunkt aller romgetrennten Orthodoxen byzantinischen Ritus galt, die bekanntlich nicht bloss im byzantinischen Reich und im Kaiserreich Trapezunt wohnten, sondern auch im türkischen Kleinasien, in Russland und Georgien, im Fürstentum der Moldau-Wallachei, im Fürstentum Serbien, in den von den Mamelucken beherrschten Gebieten der griechischen Patriarchate von Alexandrien, Antiochien, Jerusalem und anderswo meist in sehr grosser Anzahl weilten. Wir wissen aus der Geschichte des Syropulos (1), dass durch Vermittlung des byzantinischen Kaisers die ausserhalb seines Reiches wohnenden Patriarchen Vertreter zum Konzil sandten, dass durch ihn bewogen die Herrscher von Trapezunt, Georgien, Serbien, der Moldauwallachei, Georgien, ja sogar Russlands, geistliche und weltliche Persönlichkeiten zum Konzil sandten oder wenigstens ihre Reise gestatteten. Erst recht hing von ihm die Hierarchie seines eigenen Reiches ab. War doch sein Titel: Verteidiger der Kirche (2).

Was der Kaiser dem Papst versprach, hielt er. Am 25. November 1437 vormittags bestieg der Kaiser (3) das Schiff zur

(1) *Historia concilii Florentini* (Ausgabe des Robert CREYGHTON, Haag 1660) III, cap. 2 = CREYGHTON 44–45.

(2) Vgl. die Erklärung des Kaisers Johann VIII. Palaiologos auf dem Konzil von Florenz; MANSI 31 A, 996 A-D.

(3) *Syropulos* IV, cap. 1 = CREYGHTON 67.

Fahrt nach Italien; am Tag vorher war auf einem andern Schiff der Patriarch mit vielen Griechen abgereist.

Bieten wir nunmehr den Text des Briefes.

Beatissimo in Christo patri et domino d. Eugenio sacro- 84r sancte Romane ecclesie summo pontifici Johannes in Christo deo fidelis imperator et moderator Romeorum Paleologus semper augustus reverentiam tam debitam quam devotam. Ex relatibus (!) Michael Zeni de omnibus latius sciet beatitudo tua, sed nos ⟨eciam⟩, quantum angustia temporis patitur, significamus per istas litteras predicte beatitudini, quod eiusdem orationibus sani iam sumus, ut post paucissimos dies navigationem accipiemus (!) cum vestris sacre (!) sancte ecclesie galeis.

Supplicantes deo, ut nostrum iter prosperum facere dignetur.

Datum Constantinopolim (!) mensis novembris XVIII.

*
* *

Bisher ist nur ein einziger Brief des Kaisers Johann VIII. an den Papst Eugen IV. bekannt geworden, nämlich derjenige, der hier zum erstenmal den Gelehrten vorgelegt worden ist. Auch die Tätigkeit des portugiesischen Dekans Rodrigo für die Sache des Papstes und des Unionskonzils ist hier zum erstenmal den Gelehrten beschrieben auf Grund seines neuentdeckten Briefes. Jetzt kann auch das Konzilsprotokoll von Basel über die Sitzung des 27. Januar 1440 besser erklärt werden; denn damals sprach die im Zwiespalt mit dem Papst Eugen IV. sich befindende Synode, die nicht mehr rechtskräftig war, ein Strafurteil (1) gegen die Bischöfe Petrus von

6 eciam] cum (in der Abkürzung cū) *Ms.* 13 Das fehlende Jahr 1437 ist sonst sicher.

(1) *Concilium Basiliense*, VII, 40: Concordant omnes sacre deputationes, quod hodie mercurii XXVII huius mensis ianuarii teneatur congregatio generalis pro sentencia ferenda contra Petrum olim pretensum Dignensem nunc pretensum Meldensem et Antonium pretensum Portugalensem episcopos necnon Nicolaum de Cusa et quondam Rodericum Didaci; vgl. auch S. 41.

Digne (und hernach von Meaux) und Antonius von Oporto, den Propst Nikolaus von Cues und « einen gewissen Rodericus Didaci » aus; es waren gerade diese vier in Konstantinopel im Herbst 1437 so erfolgreich für die Sache des Papstes und für die Vorbereitung des Konzils Ferrara-Florenz tätig gewesen.

Nicht unwichtig ist endlich, aus dem Brief des Rodrigo zu erfahren, dass Nikolaue von Cues als Wortführer der Päpstlichen beim byzantinischen Kaiser die Einwände der Gegner erfolreich zurückgewiesen habe; er habe dies wegen seiner gründlichen Kenntnis des Baseler Konzils zustande gebracht. Durch diese Feststellung sind einige Ausführungen (1) in *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* (*Philosophisch-historische Klasse, Jahrgaug* 1937/38; 2. *Abhandlung*; S. 9, 20) berichtigt und ergänzt.

Rom, 1. III. 1943.

GEORG HOFMANN S. I.

(1) Es handelt sich um den anregenden Aufsatz: Martin HONECKER, *Cusanus-Studien*. II. *Nikolaus von Cues und die griechische Sprache*. Hier wird die Ansicht vertreten, dass Nikolaus von Cues bei den Verhandlungen in Konstantinopel niemals als Wortführer der Päpstlichen aufgetreten sei, weil weder die Quellenberichte der päpstlichen Gruppe noch jene der Baseler Gesandten darüber etwas aussagen. Die einschlägige Stelle aber der neuentdeckten Quelle (Brief des Rodrigo) lautet: *Quo quidem facto dicto et proposito coram imperatore et omni populo nostri pessim⟨e⟩ contenti miserunt ad imperatorem Nicolaum, qui mente tenet amnia gesta coucilii. Et reprobavit quecunque alii dixerant, et dixit eis contrarium, allegando scripturas ad probandum dicta sua et reprobando dicta aliorum setis plene, quod multo placuit imperatori scire, quoniam ipse dixerat ac promiserat se responsurum aliis.*

COMMENTARII BREVIORES

Die « Erklärung aller göttlichen Geheimnisse » des Nestorianers Joḥannan Bar Zoʿbi (13. Jahrh.)

Der nestorianische Priester und Mönch Joḥannan Bar Zoʿbi lebte in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts ([1]). Er hat sich vor allem als Grammatiker hervorgetan. Uns beschäftigt hier seine « Erklärung aller göttlichen Geheimnisse », die in der Hauptsache einen Kom-

([1]) Siehe über ihn J. S. ASSEMANI, *Bibl. Orientalis* III, 1 S. 307 ff., A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, S. 310-11.

Die in der vorliegenden Arbeit mehrfach zitierten Werke seien hier in alphabetischer Ordnung aufgeführt. Die Namen der Autoren dienen später als Abkürzung.

ABRAHAM BAR LIPHEH : *Interpretatio officiorum ;* in *Anonymi auctoris expositio officiorum Ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta*, interpretatus est R. H. CONNOLLY (CSCO Scr. Syri Ser. II, t. 92) 2. Band, Rom 1915, S. 151-166.

ANONYMUS : *Anonymi auctoris exp. off. Eccl.* 2 Bände, Rom 1913-15 (CSCO Scr. Syri Ser. II, t. 91, 92).

BABAI MAGNUS, *Liber de Unione*, Interpr. est. A. VASCHALDE, Rom 1915 (CSCO Scr. Syri Ser. II, t. 61).

O. BRAUN, *Das Buch des Synhados*, Stuttgart 1900.

F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, vol. I, Oxford 1896.

J. B. CHABOT, *Synodicon Orientale*, Paris 1902.

EBEDJESU : *Mar ʿAbdišoʿ, Ordo iudiciorum ecclesiasticorum*, latine interpr. est J. M. VOSTÉ O. P., Typ. pol. Vaticanis 1940 (*S. Congregazione per la Chiesa Orientale, Codif. Canon. Or., Fonti Ser. II, fasc. XV, Caldei – Diritto antico*).

M. JUGIE, *Theologia dogmatica Christianorum Orientalium*, T. V, Parisiis 1935.

NARSAI : *The liturgical homilies of Narsai*, by R. H. CONNOLLY, Cambridge 1909 (*Texts and studies*, vol. VIII, N° 1).

THEODOR VON MOPSUESTIA : A. MINGANA, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's prayer and on the sacraments of Baptism and the Eucharist* (*Woodbrooke studies* v. VI), Cambridge 1933.

TIMOTHEUS II. : *Buch der sieben Gründe der kirchlichen Geheimnisse*, Codex Vaticanus Syriacus 151. (Vergl. W. DE VRIES S. I., *Tim. II. (1318-32) Über « die sieben Gründe etc. »* in *Or. Christ. Per.* VIII (1942) 40 ff.).

W. C. VAN UNNIK, *Nestorian questions on the administration of the Eucharist*, Haarlem 1937.

mentar zur eucharistischen Liturgie bietet. Nur einige wenige Bruchstücke dieser Schrift sind veröffentlicht (1). Der Traktat ist uns, nach Baumstark, in folgenden Handschriften erhalten: Dijarbekir 67, Paris 352, Cambridge Add. 2818, Notre Dame des Semences 82 (2). Alle diese Codices waren uns der Zeitverhältnisse wegen nicht zugänglich. Wir fanden jedoch eine weitere Handschrift im Codex Borgianus Syriacus 90 (geschrieben im Jahre 1867) der Vatikanischen Bibliothek. Einen summarischen Katalog der Codices Borgiani Syriaci hat Addai Scher veröffentlicht (3). Unser Traktat ist jedoch seiner Aufmerksamkeit entgangen (4). Die « Erklärung aller göttlichen Geheimnisse » des Joḥannan Bar Zoʿbi, eine Memra in zwölfsilbigem Versmass, findet sich dort von folio 34 a bis 69 a.

Die hier gegebene Liturgieerklärung schliesst sich eng an die des Abraham Bar Lipheh (7. Jahrh.) an (5). Dieser kurze Liturgiekommentar des Abraham und nicht der längere der « Expositio officiorum Ecclesiae » eines anonymen Verfassers aus dem 9. Jahrhundert ist auch für die späteren Erklärer der Liturgie, Ebedjesu und Timotheus II. Richtung gebend geworden (6). Was den Traktat des Joḥannan Bar Zoʿbi vor den mit ihm verwandten Liturgieerklärungen auszeichnet, sind seine häufigen theologischen Exkurse. Vor allem dieser Exkurse wegen ist die Schrift von Interesse für die Kenntnis der Lehre der Nestorianer.

(1) In *Ketabônâ departûtê (Buch der Brotkrumen)* Urmia 1898, S. 150-54.

(2) Baumstark a. a. O. S. 311 Anm. 3.

(3) In *Journal Asiatique* 10. Ser. t. XIII (1909), über Borg. 90 S. 270.

(4) Als Inhalt dieses Codex gibt er nur zwei Traktate an: eine Memra über die Grösse der göttlichen Mysterien, die mit der von Mingana herausgegebenen und von Connolly übersetzten XVII. Homilie des Narsai (Autorschaft zweifelhaft) identisch ist. Vergl. *Narsai doctoris Syri Homiliae et carmina,* primo edita cura et studio D. Alphonsi Mingana, vol. I, Mausilii 1905, S. 265-288.

Über Connolly siehe Anm. 1. Der zweite Traktat ist eine Memra in siebensilbigem Versmass, verfasst von Joḥannan Bar Zoʿbi, über den Ursprung des fermentum, die Taufe und die Eucharistie.

(5) Siehe S. 188 Anm. 1.

(6) *Exp. off. Eccl.* tract. IV, CSCO 92 S. 5-87; Ebedjesu, *Ordo iud.* Lib. I, tract. III, cap. 5 S. 93-103; Timotheus II., *Buch der sieben Gründe etc.* IV. Kap., XV. Abt., Vat. Syr. 151, fol. 99r-119v.

Übersicht über den Inhalt der « Erklärung aller göttlichen Geheimnisse »

In der Einleitung (fol. 34 a-38 a) stellt Joḥannan kurz die ganze Heilsordnung angefangen von der Schöpfung der Engel, der Welt und des Menschen dar. Er behandelt die Sünde der Engel (f. 35 a), die Sünde Adams und deren Folgen (f. 35 b-36 a), den Ratschluss der Erlösung und die Menschwerdung (f. 36 a), das Leben Jesu und sein Erlösungswerk (f. 36 b) und die Einsetzung der hl. Eucharistie (f. 37 a). Dann erklärt er kurz, warum die Jünger die Eucharistie am Sonntag feierten und für die Zukunft deren Feier am gleichen Tage anordneten (f. 37 b-38 a).

Das Hauptstück der Schrift bildet die Erklärung der eucharistischen Liturgie (f. 38 a-59 a). Sie beginnt mit einer Deutung des Vaterunsers, das am Anfang der Liturgie gesprochen wird (f. 38 a-39 b). Im folgenden schliesst sich Joḥannan eng an Bar Lipheh an. Er erklärt, von wenigen Ausnahmen abgesehen, genau die gleichen Einzelheiten der Liturgie wie dieser. Wir brauchen deshalb hier nicht alles das zu wiederholen. Es sei auf die kurze Darstellung des Ordo Missae nach Abraham Bar Lipheh verwiesen, die I. M. Hanssens in seinen « Institutiones Liturgicae » gibt ([1]). Die Liturgieerklärung des Joḥannan ist jedoch nicht einfach ein Plagiat. Er gibt nicht immer die gleiche symbolische Deutung wie Abraham. Für gewöhnlich führt er dessen Deutung weiter aus und streut nicht wenige theologische Exkurse ein.

Es sei hier zunächst aufgeführt, was Joḥannan über Abraham hinaus an liturgischen Einzelheiten bringt und dann, was er von dessen Angaben übergeht. Nach Joḥannan erhebt der Priester am Schluss der die Liturgie einleitenden Marmîta (aus Psalmen bestehender Gesang) seine Stimme (f. 40 b) ([2]). Der Einleitungsgesang vor der Lesung aus den Apostelbriefen wird bei ihm Šurâyâ (= Anfang) genannt (f. 42 a), während er bei Abraham Esṭaṭîyônê (= stationes) heisst, weil er stehend gesungen wird ([3]). Vor dem Evangelium bemerkt Joḥannan, dass das Evangelienbuch in eine seidene Hülle eingeschlagen ist (f. 42 b), während Abraham an der entsprechenden Stelle von einem seidenen Gewand des Priesters spricht ([4]). Vor und nach dem Evangelium wird eine ʿOnîtâ (responsorium) gesungen (f. 43 a/b) ([5]). Nach der Kârôzûtâ (Proklamation) die dem Evange-

([1]) I. M. Hanssens S. I., *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, t. II, N. 107 S. 468 ff.

([2]) Vgl. Brightman S. 253.

([3]) Abraham Bar Lipheh S. 158 Z. 31. Vgl. Ebedjebu S. 95; Timotheus II, fol. 102 v, Brightman S. 256.

([4]) S. 159 Z. 7.

([5]) Brightman erwähnt nur eine ʿOnîtâ nach dem Evangelium S. 261,

lium folgt, wird noch ein *Gebet* erwähnt (f. 44 a) ([1]). Die Hinausweisung der Katechumenen bringt Joḥannan in etwas anderer Form als Abraham: « Wer nicht bezeichnet ist durch die Taufe, soll von jetzt ab gehen und an den verehrungswürdigen Geheimnissen nicht teilhaben » . . . « Schauet auf die Türen ! » (f. 44b-45 a) ([2]). Nachdem er bemerkt hat, dass Brot und Wein auf den Altar gestellt werden, fügt Joḥannan hinzu: « Dass das Blut den Leib vermehrt, nicht aber der Leib das Blut, bedeutet die Vergiessung des Blutes und das Bleiben des Leibes. Während das Blut vergossen wurde, schwand es dahin und ging vollständig zugrunde. Der Leib dagegen bleibt und ernährt den, der ihn opferte» (f. 45 a) ([3]). Hierauf folgt: « Der

([1]) Abraham S. 159 Z. 29, Brightman S. 262 Z. 26.

([2]) Abraham S. 160 Z. 21 : « Wer (die Taufe) nicht empfangen hat, etc. » ; S. 161 Z. 3: « Geht Hörer etc. ». Vergl. Anonymus CSCO 92, S. 30/31, Brightman S. 267.

([3]) Etwas ganz Ähnliches bringt Ebedjesu, aber an anderer Stelle, nach der Kommunion des Priesters: « Hoc quod non potest sanguis augere panem sicut auget panis calicem, in figura est huius, quod (nempe) sanguis ipsa sua effusione destruitur (seu consumitur), dum caro servatur per multum tempus ; insuper caro est causa sanguinis, ubi enim non est caro neque sanguis est ». S. 101/102; vgl. Timotheus II. fol. 116 r. Bei Joḥannan ist offenbar (durch einen Irrtum des Kopisten?) das Gegenteil von dem gesagt. was gemeint ist. Die symbolische Erklärung verlangt, dass es heisst wie bei Ebedjesu: « Der Leib vermehrt das Blut, aber das Blut nicht den Leib ». Vosté erklärt den dunklen Text wie folgt: « Alludit auctor ad mixtionem speciei panis cum vino consecrato in calice, dum non extra calicem miscetur vinum cum pane seu sanguis cum carne ». S. 101 Anm. 34. Gegen diese Erklärung erhebt sich jedoch die Schwierigkeit, dass tatsächlich bei der commixtio auch der Leib mit dem hl. Blut bezeichnet und berührt wird. So heisst es bei Abraham und ganz ähmlich bei Joḥannan : « Nachdem der Priester den Geist herabgerufen hat und dieser herabgestiegen ist, verbindet er den Leib mit dem Blute und das Blut mit dem Leibe ». Abr. S. 164 Z. 9 ff., Joḥannan fol. 52 b, vgl. Brightman S. 291. Der Synode von Diamper zufolge ritzt der Priester mit dem Nagel des rechten Daumens das konsekrierte Brot und träufelt mit einer in den Kelch eingetauchten Partikel das hl. Blut in die Ritze. Siehe Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* t. 35 col. 1251.

Eine der von van Unnik herausgegebenen *Fragen über den Dienst des Altares* scheint eine andere Lösung nahezulegen: « Wenn der Kelch entheiligt ist, muss er mit dem Leibe bezeichnet werden und dann kehrt er zu seiner Heiligkeit zurück. Aber wenn der Leib entheiligt ist, darf er nicht mit dem Blute bezeichnet werden ». van Unnik S. 167, Frage 26. Also der Leib kann das Blut konsekrieren, aber nicht das Blut den Leib. Auch wenn beim Austeilen der hl. Geheimnisse das hl. Blut ausgeht, kann durch Bezeichnung und Vermischung mit einer konsekrierten Partikel neuer Wein konsekriert werden. Vgl. *Fragen über die Verlobung und die hl. Eucharistie,* Vat. Syr

Kelch des Blutes wird zur Rechten des Leibes gestellt », ([1]) und dann: « Das Blut, das im Kelch ist, geht zuerst aus dem Heiligtum heraus und dann der Leib » (f. 45 a). Bei anderen Kommentatoren, dem Anonymus, Ebedjesu und Timotheus II. finden wir diese Bemerkung bei der Erklärung der Ausspendung der hl. Geheimnisse ([2]). Auch Joḥannan dürfte an den gleichen Zeitpunkt denken. Oder handelt es sich etwa um eine Prozession mit den Gaben, bevor diese auf den Altar gestellt werden, ähnlich wie im byzantinischen Ritus? Eine solche Prozession wird in der XVII. Homilie des Narsai erwähnt ([3]). Vor dem Friedenskuss erwähnt Joḥannan ein « Gebet des Priesters, dass er würdig werde, den Dienst des Priestertums zu vollziehen » (f. 49 a) ([4]). Während Abraham die drei Gebete der Konsekration zuerst nur summarisch zusammenfasst und nur das dritte, welches die Epiklese enthält, eingehender behandelt ([5]), fügt Joḥannan Einzelheiten aus dem ersten Gebet hinzu, nämlich den Dialog zwischen Priester und Volk vor der Präfation und das Sanctus (f. 52 a) ([6]). Bei Beschreibung des Empfanges der hl. Kommunion sagt Joḥannan, dass der Priester den Gläubigen je eine Partikel reicht, den Priestern dagegen je zwei (f. 57 b, 58 a). Nach der Tešbôḥtâ (Loblied) zum Dank für die hl. Kommunion bringt Joḥannan die Proklamation des Diakons: « Wir alle also ... », auf welche das Volk antwortet: « Lob sei ihm wegen seiner unaussprechlichen Gabe » (f. 58 b) ([7]).

Einige wenige Einzelheiten, die Abraham Bar Lipheh gibt, übergeht Joḥannan Bar Zoʿbi; so dass das Kreuz vor dem Gebet *Tibi Domine* (Lâkû Mârâ) auf das bema getragen wird und dass die Priester nach der Lesung aus der Apostelgeschichte vor den *stationes* sich von ihren Sitzen auf dem bema erheben ([8]). Kreuz und Evan-

---

150 f. 70 v. Dass umgekehrt unkonsekriertes Brot durch Berührung mit dem hl. Blut konsekriert werden könne, finden wir bei den Nestorianern niemals. Dass bei Ebedjesu die Bemerkung nicht nach der fractio und commixtio, sondern im Zusammenhang mit der Ausspendung der Geheimnisse gemacht wird, deutet in die gleiche Richtung.

([1]) Vgl. Ebedjesu S. 96; Timotheus II. f. 106 v.

([2]) Anonymus CSCO 92 S. 72; Ebedjesu S. 102; Timotheus II. f. 116 v.

([3]) Narsai S. 3.

([4]) Vgl. Ebedjesu S. 97; Timotheus II. f. 108 r; Brightman S. 282; hier steht dieses Gebet nach der Pax.

([5]) Abraham S. 163 Z. 24–S. 164 Z. 8. Schon Išoʿyahb I. (581-596) spricht von drei Abschnitten im eucharistischen Hochgebet. Braun S. 241, vgl. auch Ebedjesu S. 98/99 und Timotheus II. f. 111-112 v.

([6]) Vgl. Theodor von Mopsuestia S. 99; Narsai, Hom. XVII S. 12; Anonymus CSCO 92 S. 51; Ebedjesu S. 98-99; Timotheus II. f. 110 v/111 r, Brightman S. 283/84.

([7]) Vgl. Anonymus CSCO 92 S. 81; Brightman S. 301.

([8]) S. 158 Z. 29.

gelium werden, nachdem Brot und Wein auf den Altar gebracht worden sind, gleichfalls auf den Altar gestellt (1). Zu Beginn der Anaphora wird der feierliche Hinzutritt des Priesters zum Altare eigens hervorgehoben: « Accessit sacerdos » (2).

Nach Abschluss der Liturgieerklärung gibt Joḥannan Bar Zoʿbi noch eine mystische Deutung der Siebenzahl der Canones (= ekphonesis), die bei der Liturgie gesprochen werden (f. 59b-60b) und der Neunzahl der Kreuzzeichen (drei über den « Leib » drei über den Priester und drei über das Volk) (f. 60b-65b) (3). Zum Schluss bringt er noch eine symbolische Erklärung der Einzelheiten des Kirchengebäudes (f. 65b-69b) (4). Diesen Abschnitt leitet er ein mit einer Erklärung des alttestamentlichen Bundeszeltes. Dann werden folgende Teile des Kirchenbaues behandelt: der Haikal (das Schiff der Kirche) (f. 67a), der Gang vom bema bis zur Türe des Altarraumes, die Peraqṭê (φράκτης = cancelli), die ein Bild des Aethers sind, die Tür der Apsis (ܩܢܟܐ), Tür und Vorhänge über der Tür der Apsis, das Diaconicum zur Linken und zur Rechten der Tür der Apsis (f. 67b), die Apsis selbst, der Raum vom Leuchter bis zur Türe des Naos (dieser Raum ist Typus des Firmaments, das zwischen Höhe und Tiefe gesetzt ist), das Allerheiligste, der Thron (d. h. der Altar; denn auf ihm ist der « Leib »), die Lampe im Haikal, eine immer brennende Lampe, « die vom Innern in der Tür der Apsis leuchtet » (f. 68a), die Glocken (ܢܩܘܫܐ), welche die Gläubigen in die Kirche rufen (f. 68b), das Kreuz und das Evangelienbuch (f. 69a).

Der Lehrgehalt der Schrift

1. Trinitätslehre

Joḥannan bekennt « einen Gott in drei Hypostasen » (f. 56a). Die drei göttlichen Hypostasen sind untereinander vollkommen gleich an Rang und Vollkommenheit. Es ist in der Trinität keine Aufzählung und keine Rangordnung zulässig: « In der Trinität, die voll von Heiligkeit ist, gibt es keine Zählung in der Rangordnung des einen nach dem andern, zwei und drei, sondern eins und eins und eins, verbunden ohne Geschiedenheit, weil du sie (die göttlichen Hypostasen) nicht eine nach der anderen ordnen darfst. Wo willst du die

(1) S. 161 Z. 13.

(2) S. 162 Z. 16.

(3) Vgl. Timotheus II. f. 119v-124r; *Fragen über die Taufe,* Vat. Syr. 150 f. 42r/v.

(4) Vgl. Anonymus tract. II, cap. 2, CSCO 91 S. 90-91, wo auch eine Erklärung der Kirche gegeben wird, die aber von der unsrigen erheblich abweicht.

Hypostase des Vaters hinsetzen, wenn gezählt wird, damit du danach die Hypostase des Sohnes in der Zählung bringst? Und wenn kein Ort ist, der die Hypostasen des Vaters und des Sohnes umfasst (ܡܚܕܐ), wo willst du die Hypostase des Geistes hinsetzen, wenn du zählst? Also eins, eins und eins kommt ihnen zu und nicht eins und zwei, und sie müssen ferner auch drei genannt werden und nicht zwei, drei. Einer in drei und drei in einem und nicht in Zählung, sondern drei Hypostasen in einer Wesenheit (ܐܘܣܝܐ)» (f. 56b) ([1]). Die drei göttlichen Hypostasen gehören aufs engste zusammen. « Wo eine von den Hypostasen der Gottheit ist, dort ist die Trinität zusammen». So wohnt die ganze Trinität im Leibe Christi, obwohl nur die Hypostase des Wortes mit dem Menschen Christus vereinigt ist (f. 63a). Die Unterscheidung zwischen Hypostase und Person in der Trinität, die Joḥannan im Anschluss an Babai in einer anderen Schrift entwickelt, finden wir in seiner Liturgieerklärung nicht ([2]). Was die Trinität betrifft, so spricht er hier nur von Wesenheit und Hypostasen. Was das Verhältnis der einzelnen Hypostasen zueinander angeht, finden wir in der vorliegenden Schrift nur gelegentliche Bemerkungen über das Verhältnis des Sohnes zum Vater: « Er (Gott) sandte das aus ihm gezeugte Wort» (f. 36a). « In seiner Gottheit wurde er (Christus) von seinem Vater gezeugt vor aller Zeit» (f. 39b) ([3]). « Das Wort ist aus dem Vater gezeugt als ewiger Sohn» (f. 61b).

2. Christologie

Die Christologie des Joḥannan ist echt nestorianisch. Die Einheit zwischen Gott und Mensch in Christus wird zwar betont, aber rein äusserlich erklärt. Wie schon gesagt, wurde nur die Hypostase des Wortes mit der Menschennatur vereinigt. Das aus Gott gezeugte Wort « erniedrigte ohne Veränderung freiwillig seine Natur, und der Gren-

([1]) Vgl. Abraham S. 165 Z. 9-11, wo ganz kurz der gleiche Gedanke entwickelt wird. Im syrischen Text findet sich fol. 56b Z. 1 eine Unstimmigkeit im Versmass. Sie kann — worauf mich mein Mitbruder R. Köbert S. I. aufmerksam machte — behoben werden, wenn man ܠܬܠܝܬܝܘܬܐ (Trinität) als Glosse auslässt.

([2]) Vgl. Jugie V. S. 191-94; G. Furlani, *Yohannan Bar Zo'bi sulla differenza tra natura, ipostasi, persona e faccia.* In *Rivista degli studi orientali* XII (1930) 272-285.

([3]) Vgl. das Glaubensbekenntnis des Išo'yahb I., Chabot S. 454; Jugie V. S. 173.

zenlose wohnte im Schosse der Tochter der Sterblichen » (f. 36 a). « Der Eingeborene des verborgenen Vaters nahm von unserem Geschlecht einen Menschen, Leib und Seele » (f. 55a). Durch die Menschwerdung wird das Wort mit dem Menschen eins : « Der Angenommene und der Annehmende, zwei, die eins wurden unseretwegen » (f. 55a). « Einer ist Christus, der Sohn Gottes, den aus dem Hause Davids Maria ohne Ehe gebar, und in seiner Gottheit wurde er von seinem Vater gezeugt vor aller Zeit und in seiner Menschheit ist er in der Fülle der Zeiten aus Maria geboren » (f. 39 b-40 a). « Das Wort, aus dem Vater als ewiger Sohn gezeugt, ist ganz und gar (ܟܠܗ ܒܟܠܗ) vereinigt mit dem Menschen, der aus uns ist » (f. 61 b). « Das Wort und der Leib, der aus uns ist, sind durch die Vereinigung (ܚܝܘܬܐ) ein Sohn und Herr, ein Wille in einer Ehre » (f. 63 b). « Die Natur der Menschheit und die Natur des Wortes, zwei, die eins wurden. Nicht zwei Söhne machen die Naturen in ihrer Verschiedenheit aus, sondern einen Sohn in der persönlichen (ܦܪܨܘܦܝܬܐ) Einheit » (f. 48 b-49 a). Johannan folgt der Terminologie des Babai und spricht von zwei Hypostasen in einem Prosopon (ܦܪܨܘܦܐ) in Christus. « Während die Hypostasen in ihren Naturen vollendet sind, wurden sie ein Prosopon » (f. 61 a) [1]. « Leib, Seele und Intellekt war die Hypostase unseres Herrn, und die Hypostase des Wortes wurde mit ihm auf ewig vereinigt » (f. 62 b) [2]. Ueber die Begriffe Natur, Hypostase, Prosopon verbreitet sich Johannan in unserer Schrift nicht weiter.

Es erhellt aber aus einer Reihe von Stellen, dass er die persönliche Vereinigung zwischen dem Wort und dem Menschen Christus rein äusserlich fasst. Die Einheit ist nicht wesenhaft, sie ist nicht wie die Einheit zwischen Leib und Seele, die wesenhaft (ܐܘܣܝܐܝܬ) ist » (f. 61 a). Die communicatio idiomatum wird abgelehnt : « Es ist eine unverschämte Gotteslästerung der Häretiker, wenn sie sagen, dass Gott für unsere Erlösung gestorben ist » (f. 54 b). Die Gottheit nimmt am Leiden nicht teil : « Der Leib litt am Kreuz, während die Gottheit nicht mit ihm am Leiden teilnahm. Seine Gottheit sass auf einem Thron über dem Kreuz ... sie war bei ihm am Kreuz und bei ihm im Grabe und auch im Paradiese und sie ging durchaus nicht weg, aber sie litt auch nicht in seiner Schwäche » (f. 63 b). Das Wort wohnt im Menschen wie in einem Tempel : « Der ohne Ende ist, wohnte im Tempel, der aus dem Geschlechte Adams ist ..., er nahm vom

(1) Über die Lehre des Babai siehe Jugie V. S. 179 ff.
(2) Vgl. f. 40 a, 60 b.

Leibe der Tochter der Sterblichen Fleisch und Blut und er baute einen Tempel zur Wohnung seiner Liebe » (f. 36 a). « Das Wort ist im Leibe verborgen » (f. 40 b). Der Mensch Christus nimmt wirklich am Göttlichen teil. Das Wort gab dem angenommenen Menschen alles, ausser seiner Natur, die unveräusserlich ist. Es gab ihm auch die Fähigkeit, Leben zu spenden. Nicht der Leib Christi aus sich gibt Leben, sondern das Wort, das mit dem Leibe verbunden ist (f. 53 a–b). Es gibt eine Entwicklung in Christus: « Er begann als Kind Gutes und Böses zu unterscheiden » (f. 36 b). Das Wort vervollkommnete den Menschen, den es angezogen hatte, durch das Leiden (f. 67 a). Der Mensch Christus konnte sich nicht selbst von den Toten auferwecken: « Der Herr hat sich nicht selbst auferweckt ohne den Vater, der ihn von den Toten erweckte » (f. 57 b).

3. **Erbsünde**

Das ewige Wort verband sich mit dem Menschen, um die Menschheit zu erlösen. Die Erlösungsbedürftigkeit der Menschheit hat ihren letzten Grund in der Sünde Adams. Vom Gehorsam oder Ungehorsam Adams hing das Geschick des ganzen Menschengeschlechtes ab: Gott gab dem Menschen einen Befehl, « damit, wenn er ihn beobachtete, er mit seinen Nachkommen in Ewigkeit lebe; wenn er ihn nicht beobachtete, sollte der Tod über ihn und seine Nachkommenschaft herrschen ». Adam wird vom Teufel zur Sünde verführt. « Und er wurde Satans Knecht mitsamt seinen Nachkommen. Drei Herrschaften unterjochten den geliebten Erben: die Sünde, der Tod und der Satan, der Tyrann derer, die sich auflehnten » (f. 35 b). Adams Sünde hatte also verheerende Folgen für seine ganze Nachkommenschaft. Aber ging auch die Schuld selbst auf die Nachkommen über? Das sagt Joḥannan nicht klar, scheint es aber anzudeuten: « Er (Adam) zeugte Gerechte... und Ungerechte... Die Gerechtigkeit eines jeden Gerechten, der aus dem Geschlechte Adams geboren wurde, war für sich allein nicht genügend. Der Verborgene (Gott) sah, dass keiner da war, welcher den gefallenen Erben aufrichtete. Darum sandte er das Wort... » (f. 36 a).

4. **Erlösungslehre**

Christus machte die Sünde Adams und seiner Nachkommen durch seinen Gehorsam wieder gut. Joḥannan betont gegen Apollinaris, dass der Erlöser einen menschlichen Intellekt haben musste, um den durch

den Intellekt begangenen Ungehorsam zu sühnen (f. 62 a). Durch seinen Gehorsam bezahlt Christus die Schuld Adams: « Er (Christus) hat selbst beide (Gesetze, das natürliche und das geoffenbarte), genau beobachtet und er hat die Schuld des Vaters Adam und seiner Nachkommenschaft bezahlt. Dreissig Jahre lang gehorchte er zu ihrer Beobachtung und er befreite den Adam von der Knechtschaft des Bösen und des Todes » (f. 36 b). Der Höhepunkt des Erlösungswerkes Christi ist das Kreuzesopfer: « Unser Herr besiegte durch das Kreuz den Bösen und den Tod » (f. 64 a). « Er (Christus) versöhnte seinen Vater durch das Opfer seines Leibes » (f. 51 a). Durch das Leiden und den Tod des Sohnes werden wir würdig der Erwartung der Auferstehung (f. 54 a). Die vornehmste Frucht der Erlösung ist für uns die Teilnahme an der Gottessohnschaft Christi. Christus spricht: « Weil er (Gott) mir die erhabene Sohnschaft gab, die meiner Natur nicht eigen war, gebe ich sie von jetzt ab dem ganzen Geschlechte, aus welchem ich bin » (f. 55 b).

5. **Sakramentenlehre**

Taufe. Ueber die Taufe handelt Joḥannan nur gelegentlich. Sie « stellt einen Typus der Auferstehung des Leibes und der Erneuerung der Seele im Leben ohne Ende dar » (f. 68 b). Ueber das Verhältnis von Typus und dargestellter Wirklichkeit finden wir bei Joḥannan nur die eine oder andere gelegentliche Bemerkung: « Sehet im Typus die Wahrheit und Wirklichkeit, die wir vollziehen » (f. 51 a)! Zweimal setzt er Typus und Wirklichkeit klar in Gegensatz zueinander: Die glühende Kohle, mit welcher der Engel die Lippen des Propheten reinigte, war ein Typus des Leibes Christi; in der Eucharistie dagegen haben wir die Wirklichkeit (f. 51 b) (1). Die eucharistischen Gestalten sind bis zur Epiklese ein Typus, nachher aber sind sie in Wahrheit Leib und Blut Christi (f. 46 a).

Die Taufe geschieht, dem Auftrage Christi gemäss, im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes (f. 56 a, 57 a). Sie ist die Vorbedingung für den Empfang der hl. Kommunion: « Zunächst werden wir durch den Glauben gezeugt und durch die Taufe, die ein Geheimnis der Vereinigung ist, geboren. Und wenn wir aus dem Schosse der Taufe geboren sind, werden wir mit dem Leibe und Blute wie mit Milch genährt » f. 47 a). « Wer die Taufe nicht emp-

(1) Vgl. ANONYMUS CSCO 91 S. 117.

fängt... der hat keinen Anteil am Genuss des lebendigen Leibes und Blutes» (f. 44 b). «Jeder der durch die Taufe auf geheimnisvolle Weise geheiligt wurde, dessen Nahrung ist auf geheimnisvolle Weise das Heilige (die Eucharistie)... Durch den angebeteten Namen des einen Gottes in drei Hypostasen sind wir geheiligt worden durch die Taufe, die alles heiligt» (f. 56 a) (1).

Die Wirkungen der Taufe sind Nachlassung der Sünde und Wiedergeburt zur Gotteskindschaft: «Durch das verehrungswürdige Zeichen der Taufe liess er ihre Schulden nach und schenkte ihnen die Annahme an Kindes Statt durch den Hl. Geist, und durch das Zeichen der erhabenen Geheimnisse (Eucharistie) lässt er ihre Schulden nach und er gibt ihnen Kraft des Geistes durch das Nehmen der Geheimnisse» (f. 65 a-b) (2). «Die Getauften des Geistes hat er (der Vater) in vollkommener Liebe aus dem Wasser gezeugt. Die Annahme an Kindes Statt schenkt er ihnen durch die Wiedergeburt, und die Getauften wurden erbberechtigte Söhne des verborgenen Vaters» (f. 38 a).

Eucharistie. In Brot und Wein übergab Christus uns «ein Bild seines Leibes und seines Blutes» (f. 37 a) (vgl. f. 53 b). «Die Kirche stellt bei der Konsekration der Geheimnisse einen Typus jener Stunde dar, da unser Herr uns seinen Leib und sein Blut übergab... Wie Christus in Brot und Wein seinen Leib übergab, so stellt die Kirche im Typus Brot und Wein hin» (f. 46 a). Durch die Feier der hl. Eucharistie wird die ganze Heilsordnung symbolisiert: Geburt, Taufe, Leiden, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn. «Aller dieser Dinge gedenkt die hl. Kirche in ihren Geheimnissen in Typen» (f. 38 a). Insbesondere Tod und Auferstehung Christi und unser Sterben und Auferstehen werden durch die Eucharistie geheimnisvoll dargestellt. Christus stellte durch die Einsetzung des Altarssakramentes dar «ein Bild seines Leidens und seines Todes und auch seiner Auferstehung» (f. 37 a). Die Eucharistie ist die mystische Erneuerung des Kreuzesopfers. Vor unseren Augen «wird das Opfer geschlachtet, das die Unreinen heiligt» (f. 50 a). «Sie vollziehen es (das Opfer Christi am Kreuz) im Geheimnis in Brot und Wein» (f. 51 a). Die Auferstehung wird besonders durch die Epiklese sym-

(1) Vgl. Theodor von Mopsuestia S. 109.

(2) Der Parallelismus zwischen Taufe und Eucharistie, auch was die Wirkung angeht, findet sich bei den Nestorianern häufig. Vergl. z. B. Babai S. 115, 126; Anonymus CSCO 92 S. 124.

bolisiert: « Christus steht auf, und es wurde der Tod aufgelöst und es herrschte das Leben » (f. 52 b). « Der Priester weckt den Leib unseres Herrn in geheimnisvoller Weise auf durch die Wirksamkeit des Geistes, der herabsteigt und verwandelt » (f. 52 b). Wir nehmen in der Eucharistie geheimnisvoll an Christi Tod und Auferstehung teil: « Es wurde das Geheimnis unseres Todes und unserer Auferstehung vollzogen. Im Tode unseres Herrn sind wir mit ihm gestorben auf geheimnisvolle Weise. Wir nennen mit Recht den Vater unseres Herrn Jesus Vater der Kinder der Kirche, die mit unserm Herrn auf geheimnisvolle Weise auferstanden sind » (f. 55 a-56 b) (1).

Brot und Wein sind wie gesagt ein Typus des Leibes und Blutes Christi. Entspricht nun hier dem Typus die Wirklichkeit? Ohne Zweifel sind Brot und Wein nach Joḥannan nicht ein blosses Bild des Leibes und Blutes des Herrn. Er sagt z. B.: « Bis zum Herabsteigen des Hl. Geistes sind sie ein Typus. Nach dem Herabsteigen wurden sie in Wahrheit der Leib underes Herrn » (f. 46 a). « Wir dürfen nicht (nach der Konsekration die Geheimnisse) anschauen wie vorher. Wir sollen sie vielmehr mit den Augen des Glaubens betrachten und sie in Wahrheit (ܫܪܝܪܐܝܬ) Leib des Herrn nennen » (f. 53 a). « Da unser Herr das Brot und den Wein seinen Leib und sein Blut nannte, wäre es grosse Gottlosigkeit zu denken, dass sie es nicht wurden. Lasst uns sie deshalb mit festem Glauben empfangen und lasst uns sie anschauen wie den Leib unseres Herrn Jesus. Wenn die Gläubigen den Leib unseres Herrn Jesus nehmen, sollen sie denken, dass sie Christus selbst umarmen und küssen. Wir mischen seinen Leib mit unseren Leibern im Glauben und wir mischen in Wahrheit sein Blut mit unserem Blute » (f. 54 a) (2).

Joḥannan teilt den Glauben der Gesamtkirche, dass wir in der hl. Eucharistie wirklich den Leib und das Blut Christi geniessen. Wenn er aber dieses Geheimnis näher erklärt, so scheint er diesen Glauben wieder aufzulösen. Seine Stellungnahme in dieser Sache ist die bei den Nestorianern gewöhnliche (3). An einer Stelle sagt er zu-

(1) Dass die Eucharistie Symbol des Todes und der Auferstehung Christi und seiner Erlösten ist, lehren die Nestorianer ganz allgemein. Vergl. z. B. Narsai, Hom. XVII S. 11. 12. 20; Išoʿyahb I. in Chabot S. 446; Anonymus CSCO 92 S. 105.

(2) Vgl. f. 69 a/b; Ebedjesu, *Buch der Perle,* tract. IV, cap. 5, in A. Maius, *Scriptorum veterum nova collectio,* t. X S. 358.

(3) Vgl. W. de Vries, *Timotheus II. über « die sieben Gründe etc. », Or. Christ. Per.* VIII (1942) 81 ff.

nächst: « Nachdem der Priester das Brot und den Wein gesegnet hat, werden sie durch die Gnade des Hl. Geistes Leib uns Blut ». Mann könnte hier die katholische Lehre der Wesensverwandlung zu finden glauben. Er fährt aber fort: « Sie werden nicht in Natur Leib und lebendiges Blut, sondern in Liebe und Glaube und Wirksamkeit ». Dann erklärt er im Anschluss an Abraham die Einheit des Leibes Christi im Himmel mit dem in der Kirche durch den Vergleich mit dem König und seinem Bilde und durch die Parallele mit der Menschwerdung (f. 48 b-49 a) (1). Der Vergleich mit der Menschwerdung zeigt zunächst, dass Joḥannan keine wahre Wesensverwandlung annimmt. Das Brot bleibt Brot. Es ist mit dem Leibe im Himmel verbunden, wie der Mensch Christus mit dem Ewigen Worte. Da die Verbindung des Menschen mit dem Ewigen Worte bei den Nestorianern eine äussere ist, wird das gleiche von der Vereinigung zwischen Brot und Leib anzunehmen sein. Ein anderer Vergleich deutet noch stärker in dieselbe Richtung: « Wenn sie den Tisch der Geheimnisse mit dem Zeichen des Kreuzes bezeichnen, sehen sie dort die Vereinigung des Brotes und des Leibes. Wie das Kreuz mit dem Leibe vereinigt und nicht von ihm getrennt ist, so ist der Leib, der droben ist, mit dem Brote, das unten ist, vereinigt » (f. 64 a).

Trotz allem bleibt aber bestehen, dass nach Joḥannan zwischen dem Brot und Wein vor der Konsekration und dem Leibe und Blute Christi nachher ein wesentlicher Unterschied besteht. Die eucharistischen Elemente werden wirklich konsekriert. Wann geschieht diese Konsekration? Wir führten oben schon einen Text an, aus dem mit aller Klarheit hervorgeht, dass die Wandlung im Augenblick der Epiklese geschieht: « Bis zum Herabsteigen des Hl. Geistes sind sie (Brot und Wein) ein Typus, nach dem Herabsteigen wurden sie in Wahrheit der Leib unseres Herrn » (f. 46 a) (2). Es wird hier nicht bloss gesagt, dass die Wandlung durch die Gnade des Hl. Geistes geschieht, sondern dass sie genau zur Zeit des Herabsteigens vollzogen wird. Dieser Zeitpunkt ist ohne jeden Zweifel die Epiklese.

(1) Vgl. Abraham S. 162. Der Vergleich mit dem König und seinem Bilde findet sich auch sonst bei den Nestorianern. Vergl. W. de Vries a. a. O. S. 83 Anm. 3. Die Parallelstellung mit der nestorianisch aufgefassten Menschwerdung ist allgemeine Lehre der Nestorianer. Vergl. z. B. Narsai, Hom. XVII S. 17; Babai S. 124-25; Anonymus CSCO 92 S. 62.

(2) Joḥannan folgt hier wieder der bei den Nestorianern herrschenden Lehre. Vgl. z. B. Narsai, Hom. XVII S. 22; Babai S. 87; van Unnik S. 162; Ebedjesu S. 99; Timotheus II. f. 112 r/v.

Johannan erklärt die Epiklese wie folgt : « Das ganze Volk betet zusammen mit dem Priester in grosser Furcht an. Das bedeutet, dass wir alle mit dem Priester flehen, dass der Geist komme und die verehrungswürdigen Geheimnisse vollende und vollziehe. Sie knien nieder und beten an auch zu Ehren der Ankunft des Geistes » (f. 52 a) (1). Nach der Epiklese bezeichnet der Priester die Opfergaben nicht mehr mit dem Kreuzzeichen, weil sie nunmehr vollendet sind (f. 52 b) (2).

Wenn so die Konsekration im Augenblick der Epiklese geschieht, fragt man sich, was denn der Einsetzungsbericht noch für eine Bedeutung hat und ob er überhaupt erwähnt wird. An einer Stelle finden wir eine klare Anspielung auf die Einsetzungsworte, die in der Liturgie gesprochen werden. Johannan erklärt den feierlichen Hinzutritt des Priesters zum Altar zu Beginn der eigentlichen Opferhandlung. Wie Christus den Aposteln den Auftrag gab, zu tun, wie er getan, so wählt die Kirche nun, seinem Befehl getreu, einen Priester aus und beauftragt ihn, « dass er an Stelle unseres Herrn spreche, gemäss dem Befehle des Geistes. Durch die Rezitation nämlich, welche der Priester rezitiert, die Worte des Geistes, tut er kund, dass er die Worte unseres Herrn spricht : ' Das ist mein Leib, den ich für euch alle hingebe, damit er euer aller Schulden und Sünden entsühne ' » (f. 48 b) (3). Johannan misst aber dem Einsetzungsbericht keinerlei Bedeutung für die Konsekration bei. Ueber alles, was zwischen Sanctus und Epiklese geschieht, geht er, ohne ein Wort der Erklärung zu

(1) Vgl. ABRAHAM S. 164 Z. 4-8.

(2) ABRAHAM S. 164 Z. 13-15.

(3) Diese klare Erwähnung der Einsetzungsworte fügt Johannan dem Text des Abraham hinzu. Abraham sagt nur : « Dass er die Worte unseres Herrn rezitiert ». S. 162 Z. 23. Connolly bemerkt hierzu : « Periculosum esset nimis, ut mihi videtur, hoc inconsulte ad verba ' institutionis ' referre ». Anm. 4. Allerdings erklärt Abraham an dieser Stelle nicht den Einsetzungsbericht. Jugie irrt sich, wenn er meint, dass Abraham hier den Teil der Liturgie, der den Bericht über das letzte Abendmahl enthält, kommentiere. JUGIE V. S. 313. Der Einsetzungsbericht wird vielmehr nachher nur vage angedeutet, wo es heisst : « Recitat verba sacra » S. 163 Z. 24. (Bei Johannan fehlen diese Worte f. 50 a). Darunter sind nach dem Zusammenhang alle drei Teile der Anaphora verstanden, die sicher die Epiklese und vielleicht auch den Einsetzungsbericht enthalten. Die oben erwähnte formelle Hinzufügung der Einsetzungsworte durch Johannan zeigt jedenfalls, dass dieser die Stelle bei Abraham als Anspielung auf die bei der Liturgie zu sprechenden Einsetzungsworte verstand.

sagen, hinweg (f. 52 a). Das ist ihm also vollkommen unwichtig. Die Epiklese dagegen erklärt er eingehend (f. 52 a-b).

An den durch die Epiklese in den Leib und das Blut verwandelten Geheimnissen nehmen wir in der hl. Kommunion teil. Der Mensch muss sich in der rechten Weise hierauf vorbereiten. « In Furcht und Liebe wollen wir uns ihnen (den Geheimnissen) nähern, wie es sich für uns geziemt, auf dass wir von ihnen die Hilfe des Geistes erlangen, die (oder der ?) in ihnen verborgen ist. Wir wollen uns der Teilnahme an ihnen nicht in verächtlicher Weise nähern, indem wir uns in den Leidenschaften der Begierlichkeit und in den Leidenschaften des Zornes wälzen. Lasst uns Busse tun für unsere Sünden durch die Besserung unserer Fehltritte. In der Busse der Seele wollen wir uns ihnen nähern mit Furcht und Zittern » (f. 69 a).

Die hl. Geheimnisse des Leibes und Blutes sind die den durch die Taufe Geheiligten zukommende Nahrung (siehe oben S. 198). Die Geheimnisse entsühnen uns von unseren Sünden (siehe oben S. 198). In der hl. Eucharistie haben wir « den Leib, der die Schulden nachlässt... Er entsühnt und lässt die Schulden nach für den, der an ihn glaubt » (f. 39 a). Die Eucharistie schenkt uns ferner die Annahme an Kindes Statt und sie ist ein Pfand der künftigen Herrlichkeit: « Ihretwegen machte er (der Vater) seinen Sohn zum Opfer in den Geheimnissen, damit durch sie die Annahme an Kindes Statt befestigt werde » (f. 38 a). « An ihm (dem Reichtum im Himmel) erfreuen sie sich in Form eines Pfandes durch das Nehmen der Geheimnisse » (f. 38 b). Nicht bloss den Lebenden, sondern auch den Toten nützen die hl. Geheimnisse: « Die Lebenden und die Toten haben beide die lebendigen Geheimnisse nötig, und für die Lebendigen und die Toten wird das Geheimnis unserer Erlösung vollzogen » (f. 49 b).

Das Priestertum. Ueber das Sakrament der Priesterweihe spricht Joḥannan in seiner Schrift nicht. Wir finden bei ihm nur einiges über die Stellung des Priesters. Dass der Priester beim hl. Opfer Christi Stelle vertritt, wurde oben (S. 201) schon gesagt. Bei Erklärung der Bezeichnungen über den Priester äussert sich Joḥannan weiter über dessen Amt. Die erste Bezeichnung über den Priester bedeutet « die Vereinigung des Priesters, der mit dem Leibe Christi vereinigt ist und dessen Typus darstellt. Der Priester ist mit dem Leibe Christi vereinigt durch den Geist des Priestertums und er ist ferner mit dem Leibe der Kirche verbunden, da er von ihm ist. Die zweite (Bezeichnung) aber bedeutet die Mittlerschaft des Priesters, der

mit seinem Volke durch den Leib Christi vereinigt ist. Zwischen Leib und Volk steht er als Mittler » (f. 64 b). Joḥannan spricht an einer Stelle von neun Rangordnungen des Priestertums, welche den neun Rangstufen der Engel entsprechen, ohne sie jedoch im einzelnen zu nennen (f. 67 b) (1).

Joḥannan Bar Zoʿbi zeigt sich im ganzen in seiner « Erklärung aller göttlichen Geheimnisse » als ein wenig origineller Denker. Er steht im Strome der nestorianischen Tradition, ist einer von den vielen Zeugen der Ueberlieferung der Nestorianer. Immerhin bietet auch seine Schrift einen nicht zu verachtenden Beitrag zur besseren Kenntnis der Lehre und der Gebräuche der einst so bedeutenden und heute so tief gesunkenen nestorianischen Kirche.

W. de Vries S. I.

Sur l'Église de Saint-Syméon-Stylite au Djébel Semʿân

Dans une conférence prononcée à l'Institut Oriental, en mars 1937, et inserée dans notre *Voix des Monuments, N. S.,* qui parut l'année suivante, nous avons décrit les ruines de Qalʿat Semʿân. Sur la question qui commençait d'agiter les esprits: l' octogone central était-il couvert? nous nous tenions à l'opinion communément admise depuis les travaux de Vogüé et de Butler et que semblait imposer le témoignage d'Évagrius. On sait en effet que, moins d'un siècle après l'achèvement de l'édifice, ce témoin oculaire affirmait, — répétant le mot à deux reprises, — que l'espace central, autour de la colonne du stylite, était une cour hypètre: αὐλὴ ὑπαίθριος.

Depuis cette époque, de nouveaux éléments sont venus modifier les données du problème. Il ne paraît pas inutile de les faire connaître aux lecteurs des *Orientalia Christiana Periodica.*

(1) Bei den Nestorianern findet sich diese Neunzahl des öfteren. Sie wird jedoch von manchen ausdrücklich abgelehnt. Sie findet sich z. B. bei dem Metropoliten Išoʿbokt (8. Jahrh.) Borg. Syr. 88 pag. 346; im *Liber Patrum* (13. Jahrh. herausg. von J. M. Vosté O. P. Vatikan 1940) S. 16; und bei Ebedjesu S. 109/10. Der Anonymus dagegen lehnt die Parallele mit den neun Rangstufen der Engel ab. CSCO 91 S. 113. 116/17, ebenso Timotheus II. f. 13 v-14 r.

Dès 1934, le Dr Daniel Krencker, parmi d'autres constatations, avait signalé (*Jahrb. d. d. arch. Instituts,* t. 49, p. 62-89) que, dans le fouillis de blocs amoncelés sur le sol de l'octogone, il avait retrouvé des claveaux appartenant à des cintres de fenêtres dont il pouvait déterminer le rayon: 2 m. 20. D'où il concluait qu'une cour n'ayant pas besoin d'être éclairée par des fenêtres, l'octogone central, — au moins dans la pensée de l'architecte, — devait être couvert. Il avait recueilli également quelques débris de la corniche terminale, semblable à celle qui couronne à l'extérieur le mur de chevet de l'abside orientale.

Mais l'effet de ces observations était aussitôt détruit par les remarques de M. Samuel Guyer (*ibid.*, p. 90-96) qui se peuvent ramener aux quatre chefs suivants: 1) Les fenêtres n'étaient pas destinées à éclairer un espace couvert, mais bien à prendre jour sur une cour centrale pour éclairer les basiliques; elles répondent aux κλειθρίδρια attestés par Évagrius spécifiant qu'ils donnaient d'une part dans l'hypètre, d'autre part dans les nefs. (En effet, les fragments n'avaient été trouvés que sur les quatre côtés de l'octogone répondant aux basiliques: on les supposait sur les autres). 2) Le décor de l'octogone est un décor d'extérieur, non pas d'intérieur (corniche terminale, colonnettes appliquées, repli des moulures autour des fenêtres, etc.). 3) Coupole en charpente, la couverture de l'octogone est inconciliable avec le type basilical des autres parties du monument et contraire aux habitudes du pays (Syrie du nord). Elle serait irréalisable, vu les dimensions de l'édifice, sans l'adjonction d'une colonnade intérieure dont il n'y a nulle trace ni sur le sol, ni dans les textes. L'idée d'employer la colonne du stylite comme support est inadmissible. 4) Le témoignage d'Évagrius s'impose. Sa description ne peut s'accorder ni avec l'hypothèse d'une couverture proprement dite, ni avec celle d'un ciel ouvert comme au Panthéon de Rome.

Ces raisons, non moins que l'autorité de celui qui les proposait, ne laissaient que peu de chances au Dr Krencker de faire prévaloir ses idées. Nous verrons tout à l'heure qu'il n'y renonça pas et poursuivit ses recherches.

Mais, dans l'intervalle, M. Michel Écochard « chargé par la Direction du Service des Antiquités d'aviser aux mesures de conservation du narthex » put, à plusieurs reprises, étudier de manière assez approfondie les ruines du monument, sans qu'il lui fût toutefois possible de faire des fouilles proprement dites. Ses conclusions sont publiées dans le tome VI, p. 61-90, du *Bulletin d'Études orien-*

tales de l'Institut français de Damas pour l'année 1936 (paru en 1937). Elles sont importantes.

Il en résulte d'abord que l'édifice, tel qu'il se présente aujourd'hui, n'est pas d'une seule venue. Les quatre « ailes », c'est à dire les quatre vaisseaux à plan basilical, seraient postérieurs à la partie centrale. Dans celle-ci, l'octogone porté sur huit arcades et les absidioles placées entre les ailes feraient partie d'une même construction, tandis que les arcs obliques reliant l'octogone aux murs des absidioles dateraient d'un remaniement postérieur. De là, et d'autres considérations que nous pouvons omettre, l'auteur conclut, — sans toutefois l'affirmer absolument, — que le monument fut d'abord conçu, et peut-être même exécuté comme un bâtiment à plan central, forme en quelque sorte consacrée, dans l'architecture officielle, pour les églises reliquaires et pour les baptistères : rotonde du Saint-Sépulcre, église de l'Ascension, à Jérusalem, Sainte-Constance, baptistère du Latran à Rome, tous édifices où revit la tradition du mausolée antique. L'adjonction de la basilique à triple abside, sur le côté oriental, entraînant par voie de conséquence celle des trois autres ailes serait due à un remaniement ; et, dans la construction plus lourde de ces parties, on reconnaîtrait non plus la main des architectes officiels, mais celle des bâtisseurs locaux.

Il n'y aurait donc pas, dans l'édifice actuel, la belle unité que certains se plaisent à y découvrir. Ou, si elle s'y trouve, ce serait un effet du hasard.

Nous ne saurions nier l'exactitude ni le mérite des constatations ci-dessus énoncées. Il est manifeste, bien que cela semble avoir échappé à tout le monde jusque là, que les arcs obliques, portés par des pilastres appliqués aux piles de l'octogone sans faire corps avec elles, ont été ajoutés après coup. On peut le voir sur plusieurs des photographies que nous avons publiées (*V. d. M.,* pl. XXV, 1, 2). De même pour la retombée de ces arcs sur les murs des absidioles (*V. d. M.,* pl. XXIV, 1 ; XXV, 2). D'autre part, au moyen d'une analyse très précise du plan de l'octogone et des absidioles, M. Écochard montre qu'entre ces parties, il y a dans le plan théorique, un lien géométrique étroit, et que pratiquement les angles des absidioles ont été fixés en partant des sommets de l'octogone. D'où il faut conclure que tous ces éléments sont contemporains. Ceci nous l'admettons ; mais nous ne pensons pas que les arcs obliques soient de beaucoup postérieurs. A notre avis, ils marquent seulement un changement de programme *au cours de la construction*. On dut s'aper-

cevoir que l'octogone avait besoin d'être épaulé et que, par ailleurs l'adjonction de ces arcs faciliterait le problème des couvertures dans les nefs latérales des ailes et dans les espaces trapézoïdaux qui précèdent les absidioles. Ils furent donc ajoutés à un moment où la construction de l'octogone était assez avancée, celle des ailes l'étant beaucoup moins. Et cela semble prouvé par ce fait que, sur une des photographies mêmes de l'auteur (pl. XI, 2), on voit le pilastre qui supporte l'arc et le mur qui le surmonte indépendants de l'octogone jusqu'à une certaine hauteur; mais, sauf erreur, aux deux dernières assises, des blocs font liaison entre les deux éléments, marquant par là le moment où se fit le changement de programme. De même voit-on, en certains endroits, les supports de ces arcs liés avec les murs des ailes : l'auteur le reconnaît pour l'aile ouest ; et, pour l'aile nord, on peut s'en rendre compte sur notre planche XXIV, 1. D'où il suit qu'à partir de la hauteur des fenêtres, la construction des ailes — du moins pour ces deux-là — fut menée de front avec celle des arcs obliques. Là encore, changement de programme et non remaniement postérieur.

Je sais bien que M. Écochard arguë en outre du fait que la basilique orientale n'est pas implantée d'équerre sur le côté de l'octogone. « Cette constatation, dit-il, en soulignant, suffirait à prouver que *l'aile est, du moins dans son état actuel, ne peut avoir été prévue avec la construction de l'octogone* ». A notre avis, cela ne suit nullement. Car cette irrégularité ne paraît pas voulue : elle résulte ou d'une difficulté fortuitement rencontrée sur le terrain, ou simplement d'une erreur qui ne dépasse pas celles que l'auteur a constatées dans l'implantation de l'octogone. Nous ne croyons pas qu'elle ait pu avoir de graves conséquences pour la stabilité de l'édifice, ni qu'elle ait posé de gros problèmes au constructeur. En somme, c'est un accident comme on en trouve tant non seulement dans les constructions du moyen âge, mais encore dans celles de l'antiquité ou de la renaissance (1).

(1) On connaît les chevets inclinés des cathédrales gothiques, qui ne s'expliquent plus maintenant par des raisons mystiques, mais par des erreurs de construction. Voir, à Rome, pour deux époques trés différentes, les églises voisines de Sainte-Marie-Majeure et de Saint-Antoine, où les travées sont inégales et ne se répondent pas d'un côté à l'autre de la nef. Dans le premier cas, erreur, semble-t-il. Dans le second, nécessité imposée par l'espace dont on disposait : Fontana ne se fit pas scrupule de l'accepter. Mais c'est par suite d'une erreur que ce même Fontana ne sut pas planter l'obélisque de Saint-Pierre dans l'axe de la basilique.

Contre les raisons alléguées par M. Écochard, en voici une qui semble prouver l'unité du plan actuel. Dans son analyse du tracé géométrique de l'octogone, il suppose que l'architecte est parti d'un polygone régulier ; et, comme il constate que, dans la réalité, les côtés ne sont pas égaux, il conclut à des erreurs dans le report du plan sur le terrain (1). Mais je ne sais vraiment si tel fut bien le dessein de l'architecte. Car il est frappant que, tout inégaux qu'ils sont entre eux, les côtés répondant aux absidioles sont légèrement plus petits que les côtés ouverts sur les quatre ailes. Si l'on prend la moyenne des longueurs, on trouve pour les premiers 11 m. 025, et pour les seconds 11 m. 253. Soit une différence de 23 cm. 8 qui, d'après les relevés de l'auteur, se retrouve en chacun des arcs percés en ces côtés. Il est vrai que le calcul ne porte que sur les côtés conservés, au nombre de cinq. Mais il est confirmé si l'on rétablit les sommets manquants par la construction géométrique qui a servi à fixer les autres. Il semble donc que l'architecte a voulu donner plus d'importance à quatre arcs, ce qui s'explique très bien si les dits arcs s'ouvraient dans les quatre nefs de forme basilicale. On le comprendrait moins si, à l'origine, l'édifice avait été conçu comme une construction à symétrie centrale.

La même conclusion ressortira bientôt de nouvelles constatations faites par M. Krencker, après les travaux de M. Écochard. Mais, avant d'en parler, disons que ce dernier a reconnu aussi, dans les blocs épars sur le sol, des restes de fenêtres ouvertes autrefois au-dessus des arcs. Bien qu'il conteste l'exactitude de la restitution de son prédécesseur, il semble en déduire, comme lui, que l'espace central était couvert ou destiné à être couvert. Toutefois, la principale

(1) Observant que, malgré ces irrégularités, les diagonales de l'octogone réel se coupent en un même point, il conclut (et il le répète deux fois, p. 74, 78) que des visées ont été faites de ce point pour fixer les sommets de l'octogone. Si l'on eût procédé ainsi, il était facile de piqueter sur sur le terrain un plan conforme au plan théorique. Mais cette opération n'était pas possible, puisque le centre, occupé par la colonne, était inaccessible. Nous pensons qu'un sommet étant fixé, le sommet opposé était obtenu par deux visées tangentes au bord de la colonne, dont on prenait la bissectrice en piquetant le milieu entre les extrémités de rayons visuels d'égale longueur. Ainsi, la diagonale pouvait être établie de façon assez rigoureuse. Mais il était moins facile de porter exactement sur le terrain la longueur des diagonales et les angles qu'elles devaient faire entre elles (compte tenu de l'irrégularité intentionnelle qui va être signalée).

raison qui, dans son système, amène à une telle conclusion, c'est que l'édifice fut d'abord conçu comme une église reliquaire à plan octogonal, ce qui implique une vaste salle fermée, autour de laquelle peuvent se grouper de différentes façons des annexes symétriquement distribuées. Sur un large dépliant, où se suivent treize épures à la même échelle, M. Écochard juxtapose le plan de l'octogone de Qal'at Sem'ân et celui de douze autres édifices ayant avec lui une parenté qu'il juge certaine. Tous sont des constructions couvertes, sauf l'église de l'Ascension qui, pour une raison spéciale, avait en son centre un ciel ouvert. La comparaison est intéressante et instructive. Mais peut-être ne faudrait-il pas en trop presser les conséquences. L'identité de certaines mesures vient de ce que les architectes ont naturellement été conduits à prendre un même nombre rond de pieds ou de coudées. Des constructions géométriques pareilles peuvent avoir servi à l'implantation de tel de ces édifices et de l'octogone de Saint-Syméon. Mais il ne s'ensuit nullement que celui-ci ait été conçu indépendamment des quatre ailes.

Une dernière considération sur laquelle nous n'insisterons pas, c'est que le décor tant de la triple abside et du chevet oriental que celui du porche, à l'extrémité de l'aile sud, offre de nombreux points de contact avec celui de l'octogone. Il ne semble pas que ces diverses parties révèlent un esprit tellement différent qu'on le dit. Et nous ne voyons pas de raison de ne pas les attribuer au même architecte.

***

Au printemps de 1938, le Dr Krencker fit à Qal'at Sem'ân une nouvelle campagne de recherches pour le compte de l'Institut archéologique allemand. Les résultats furent présentés à l'Académie des Sciences de Berlin et publiés par elle en 1939 (*Die Wallfahrtskirche des Simeon Stylites in Kal'at Sim'ân. I. Bericht über Untersuchungen und Grabungen im Frühjahr 1938*). Il put cette fois se livrer à des fouilles qui amenèrent d'importants résultats, notamment dans la basilique orientale, où il reconnut qu'en 979 fut entreprise une restauration qui tendait à la transformer en une basilique à coupole et ne fut jamais achevée.

Le principal effort a porté sur l'octogone, où l'heureux fouilleur croit avoir retrouvé assez d'éléments pour en rétablir la forme avec précision.

Signalons d'abord un grand nombre de fenêtres, non seulement sur les côtés répondant aux ailes, mais encore sur les autres. D'où l'on jugera peut-être qu'elles ne peuvent avoir eu d'autre fin que d'éclairer une salle couverte. Il faut cependant observer que les fenêtres des quatre petits côtés, moins importantes, peuvent n'avoir joué qu'un rôle décoratif, que celles des autres faces pouvaient en grande partie être destinées à éclairer les ailes. Il est vrai que M. Krencker croit avoir déterminé l'exacte superposition des baies, en sorte que de larges fenêtres en demi-cercle s'ouvraient au-dessus de la toiture des ailes. Nous l'admettrons; car la question ne pourrait être discutée que sur place. Mais, là encore, il est loisible d'imaginer des ouvertnres faites pour la décoration et pour alléger le sommet des murs. En tout cas, la diversité entre le décor des grands et des petits côtés prouve que l'architecte n'entendait pas faire une construction à symétrie rigoureusement centrale. Et cela encore donne à penser que le dessin des ailes était primitif.

Mais voici une série de constatations plus troublantes. Des voussoirs auraient été retrouvés, provenant de conques de 1 m. 38 de diamètre qui auraient servi de trompes dans les angles de l'octogone. Au-dessus, le nombre des côtés aurait été doublé et porté à seize, ce qui le rapproche du cercle. Enfin, dans quelques fragments de la corniche terminale, des entailles rectangulaires paraissent destinées à recevoir les poutres d'une charpente ou les appuis d'une coupole en bois.

Pour discuter l'interprétation de ces détails, il faudrait un examen minutieux de tous les éléments qui ne saurait être fait qu'en présence des ruines. Il semble en effet qu'on ait le droit de se demander si tout est correct dans les déductions du Dr Krencker et si toute autre explication que la sienne est exclue. On est notamment surpris du petit diamètre des trompes par rapport à la longueur des côtés qu'elles auraient eu à porter. Ne s'agirait-il pas simplement de ces niches décoratives que l'architecture byzantine, non moins que l'antique, a pratiquées dans le décor des façades extérieures. Enfin, la place, en plan et en élévation, assignée à chacun des éléments: conques, fenêtres, etc., est-elle certaine?

Admettons qu'il en soit ainsi. M. Jean Lassus qui a vu les travaux et entendu, à Qal'at Sem'ân, les explications de M. Krencker, paraît convaincu (*Syria,* 1940, p. 107). Nous aurions mauvaise grâce à nous montrer plus exigeant que lui. Il découlerait de là que l'octogone fut construit pour porter une couverture, probablement une

coupole en bois. Suivrait-il que la couverture ait été exécutée? Nullement. Et le témoignage formel d'Évagrius prouve qu'en 560 elle n'existait pas.

A quoi le Dr Krencker répond qu'elle a dû être renversée par le tremblement de terre de 526 qui fit de grands ravages à Antioche. Mais nous ne connaissons pas de texte laissant entendre que ces ravages se soient étendus au monastère de Saint-Syméon. En outre, dans cette hypothèse, Évagrius aurait vu le monument à l'état de ruine; et il est peu vraisemblable qu'il n'eût fait aucune allusion à cet état, ni à l'accident qui l'aurait produit. A le lire, on a l'impression qu'il décrit l'église, la cour hypètre, la colonne, tout cet ensemble, tel qu'il s'est présenté aux regards depuis sa récente origine. (Saint Syméon étant mort en 459, l'achèvement de l'église ne peut dater que du dernier quart du Ve siècle).

La vérité nous semble être que si l'architecte a réellement conçu le dessein de couvrir son octogone, il y aura renoncé dans la suite, reconnaissant l'impossibilité ou la trop grande difficulté de l'entreprise. Dans les monuments du moyen âge, les exemples sont innombrables de ces constructions laissées inachevées. Combien de clochers gothiques attendent la flèche qui devait les terminer! A Lyon, deux des quatre tours de Saint-Jean portent l'amorce de flèches octogonales prévues par l'architecte. Quand la cathédrale ne sera plus qu'une ruine (que les Lyonnais me pardonnent cette impiété!), bien mal avisé serait l'archéologue qui s'autoriserait de ces amorces pour restituer l'élévation d'une façade dominée par deux flèches. Et l'on connaît les vicissitudes de la toiture de la nef, que nous venons de voir ramenée à son état d'avant 1862. C'est alors en effet que fut construit l'énorme comble que nous avons connu, et que semblait réclamer la logique. Avant cette date, au milieu du pignon qui couronne la façade, s'ouvrait dans le vide une grande fenêtre à meneau qui paraissait n'avoir été conçue que pour éclairer un comble. Les « Monuments historiques », que dirigeait alors Viollet-Le-Duc, crurent bon de réaliser, après plus de quatre siècles, ce qu'ils croyaient être le programme de l'architecte. Ils firent le comble à la mesure du pignon, et mirent un terme au contresens de la fenêtre qui n'avait rien à éclairer. Et voici que les mêmes « Monuments historiques », pour ramener le monument à son état primitif, ont supprimé le comble et rétabli la toiture basse. De nouveau la fenêtre du pignon n'éclaire plus que le ciel. Illogisme, sans doute. Mais il s'en faut que tout soit logique dans les œuvres de l'homme! Et la fenêtre, naturellement

faite pour éclairer, peut aussi n'être qu'un simple ornement. Peut-être une partie des fenêtres de l'octogone de Saint-Syméon n'ont-elles jamais dispensé plus de lumière que ne fait aujourd'hui — comme autrefois — celle du pignon de Saint-Jean (1).

D'ailleurs, nous ajouterons que même l'hypothèse envisagée nous paraît peu probable. Quoi que l'on dise, la couverture d'un espace de 27 mètres de diamètre, sans support intérieur, pose un problème extrêmement difficile. Et il est à peine vraisemblable que, sans avoir aucun modèle qui pût l'engager dans cette voie et lui fournir des éléments de solution, un architecte de la seconde moitié du Ve siècle ait osé concevoir une couverture aussi hardie. Aucun des édifices que M. Écochard compare à l'octogone de Saint-Syméon ne présente une aussi grande portée (2). Et l'on a peine à croire que la Syrie du nord, pays où ce genre de couverture n'était guère usité, soit justement celui où en aurait été conçu le spécimen le plus remarquable.

G. de Jerphanion S. J.

Theodori Mopsuesteni « Liber ad baptizandos »

« Liber ad baptizandos », recenter syriace inventus atque editus una cum versione anglica ab Alphonso Mingana (3), continet sermones catecheticos, quos Theodorus episcopus Mopsuestenus († 428) ad catechumenos habuit: decem scilicet de symbolo nicaeno, unum de

(1) Nous ne faisons pas état du pignon de Saint-Nizier, à Lyon ; car ce n'est qu'une imitation, faite au XIXe siècle, de l'ancien pignon de Saint-Jean.

(2) A la rotonde du Saint-Sépulcre et à l'église de l'Ascension (IVe siècle) l'espace central n'avait que 20 m. 80 de diamètre, et la couverture était sans doute de type différent. A la Qubbat as-Sakhra, dont la couverture serait comparable à celle que l'on suppose ici, le diamètre (d'après Creswell) est, dans un sens, de 20 m. 33, dans l'autre de 20 m. 44 (toujours des irrégularités !) ; et le monument n'existait pas encore quand fut construit l'octogone de Saint-Syméon.

(3) *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene creed* (*Woodbrooke Studies* V, 1932) ; *Commentary of Theodore of M. on the Lord's prayer and on the sacraments of baptism and eucharist* (*ibid.* VI, 1933). — *Introductio* tomi V et *quinque capita* expositionis symboli nicaeni, iisdem omnino typis, prius edita erant in *Bulletin of the John Rylands library* (Manchester) XVI (1932) p. 200-318.

oratione dominica, tres de baptismo et duos de eucharistia. Vix exaggerari posset momentum huius operis doctrinalis, atque eius inventio inter faustissimas fortunas patrologiae ac litteraturae syriacae recensenda est. A. Baumstark homilias in symbolum vocat « opus primi ordinis litteraturae patristicae quarti ac quinti saeculi » ([1]). Simili modo scribit A. Rücker: « Habemus nunc textum nec minoris momenti nec multo posterioris aetatis illis Cyrilli Hierosolymitani sermonibus catecheticis » ([2]).

Sermones isti ad catechumenos habiti in praeparationem recipiendi baptismi, et quidem consecutivis diebus ([3]), absque dubio pastorale opus constituunt Theodori iam ad episcopatum provecti (an. 392); atque, considerata eorum alta theologica doctrina una cum densa eruditione praecipue liturgica et biblica, ad eiusdem maturiorem aetatem videntur referendi.

Titulo quidem — at varie tradito — atque perpaucis servatis fragmentis, in specie in actis concilii quinti, notum erat illud catecheticum opus Episcopi Mopsuesteni; at in primigenia lingua graeca periit, operibus illius in eodem concilio anathemate adustis. Adhuc Theodoro tamen vivente, iamiam inceperant vertere eius opera in syriacam linguam et ita illud demum ad nos pervenit.

Vario igitur titulo ab antiquis designatum est ([4]).

In actis Concilii Constantinopolitani II[i] agitur nunc « de inter-

([1]) Cf. *Oriens christianus* Ser. III, vol. VIII, 1933, p. 98. De *syriaca* versione huius operis loquens, laudat clar.mus vir: « die hohe sprachliche Mustergültigkeit unserer syrischen Übertragung der Theodor-Katechesen, die ihr auch vom rein philologischen Standpunkte aus eine hervorragende Bedeutung verleiht » (*l. c.* p. 99).

([2]) *Ritus baptismi et missae, quem descripsit Theodorus ep. M. in sermonibus catecheticis, e versione syriaca ab A. Mingana nuper reperta in linguam latinam translatus* (*Opuscula et Textus historiam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia;* Series liturgica II; Münster i. W., 1933) p. 6. Cf. etiam R. Abramowski in *ZNtW*. XXXIII (1934) p. 66-84.

([3]) Cf. v. gr. citatum tom. V, p. 27 initio sermonis II: « Heri locuti sumus... »; item initio sermonis IV, p. 43: « Heri iuxta virtutem nostram explicuimus... »; adhuc in tomo VI, p. 1 initio sermonis I (XI): « Quia gratia Dei heri locuti sumus vobis de obiecto fidei... »; initio sermonis II (XII) p. 17, et IV (XIV) p 48.

([4]) Cf. O. Fr. Fritzsche. *De Theodori Mops. vita et scriptis*, cap. V. D; *PG*. 66, col. 73 sq. H. B. Swete, *Theodori ep. Mops. in ep. B. Pauli commentarii*, II. (1882) p. 323-332.

pretatione symboli CCCXVIII sanctorum Patrum » (1), tunc « de libro ad baptizandos » (2); dum Marius Mercator scriptum illud designat citans textum « ex octavo sermone catacismi ⟨i. e. catechismi⟩ » (3).

Idem Theodori opus designat Hesychius Hierosolymitanus loquens « de mysticis sermonibus » (4), similiter et Facundus Hermianensis allegato textu ex « tertio decimo libro codicis quem mysticum appellavit ⟨Theodorus⟩ » (5).

Similis varietas occurrit in traditione syriaca. Chronicon Sertense (saec. XI ?) recenset inter opera Interpretis « explicationem ⟨symboli⟩ fidei CCCXVIII Patrum et Missae » (6); dum ʿAbdišoʿ Sobensis mandatum refert Theodosii Catholici, medicos exhortantis ut « neutiquam negligant attente legere... codicem sacramentorum auctore Mar Theodoro magistro magistrorum et interprete interpretum » (7). Idem vero ʿAbdišoʿ in suo Catalogo, unum probabilius opus designans scribit :

ܘܐܝܬ ܠܗ ܐܦ ܟܬܒܐ ܕܥܠ ܐܪ̈ܙܐ
ܘܗܘ ܬܘܒ ܕܥܠ ܗܝܡܢܘܬܐ

« Exstat etiam eius liber de Sacramentis, et qui de Fide inscribitur » (8).

Re quidem vera, Theodori sermones catechetici, nuper reperti, designati tamquam « Liber ad baptizandos », constant interpretatione symboli fidei et explicatione sacramentorum. Unde illa omnia simul complectendo atque assimilando tamquam de uno theodoreo opere dicta, subtilis critici acuminis argumentum reliquit clar.mus O. Bar-

(1) Cf. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio,* IX, col. 216, XXXI. — *Ibidem,* col. 443, Pelagius II textum citat « ex interpretatione CCCXVIII Patrum ».

(2) *Ibid.* col. 217-218, XXXVI et XLI. — Facundus Hermianensis, *pro defensione trium capitulorum* IX, 3 scribit: « in libro ad baptizatos » (*PL.* 67, col. 747 B).

(3) Cf. Swete, *op. cit.* p. 323.

(4) Cf. Mansi, *l. cit.* col. 249.

(5) *Pro def. trium cap.* III, 2; *PL.* 67, col. 585 B.

(6) *Patrologia Orientalis* V, p. 290.

(7) *Collectio canonum synodicorum* VI, 3; *Scriptorum veterum nova collectio* X, 1838, p. 111 (latine), p. 275, col. dextr. (syriace).

(8) *B. O.* III, 1, p. 33.

denhewer dum scripsit: « Liber *De Sacramentis,* accuratius *De Mysteriis,* est probabilissime (*nunc* certo) identicus cum opere, quod apud Facundum vocatur *Codex mysticus,* apud Hesychium *Mystici sermones* vocatur ». Liber *De Fide,* iuxta eumdem, pressius recolit *Expositionem fidei,* partem maioris operis quod nunc *Allocutiones ad baptizandos,* tunc *Catechismus* vocatur, primitus forsitan πρὸς τοὺς βαπτιζομένους κατηχισμός. (1).

Duo ergo tituli frequentius occurrentes, scilicet *Interpretatio symboli CCCXVIII Patrum* et *Mystici sermones,* seu, prout scribit ʿAbdišoʿ, *Liber de Fide* et *Liber de Sacramentis,* revera indicant duas maiores sectiones operis, cui communis titulus hic est: *Liber ad baptizandos.*

***

« Liber ad baptizandos » et Concilium Constantinopolitanum II.

In praefatione commentarii symboli nicaeni A. Mingana retulit eiusdem operis pericopas, inter acta Concilii Constantinopolitani II servatas, eisque apposuit correspondentem textum syriacum. Iamvero inter utrumque textum frequenter apparent singulares differentiae, quae non favent latinae traditioni. Notum est acta istius Concilii oecumenici quinti, graece deperdita, nonnisi in latina versione superesse. Quandoque vero allegata theodorea fragmenta nullum prae se ferunt sensum; unde ope textus syriaci opportune emendari possunt. Latini textus citantur secundum Conciliorum collectionem quam edidit Mansi t. IX.

I.

Mansi, *op. cit.* col. 216 sub nº XXXI, allegat theodoream interpretationem *Rom.* IX, 5 (quorum patres et ex quibus est *Christus secundum carnem,* qui est *super omnia Deus*) secundum opus nostrum. Latinus vero textus nullum exhibet sensum qui iuxta grammaticam iustificari possit.

« Sed *Christum* quidem secundum carnem et assumptam servi formam, eum autem qui eam assumpsit *super omnia* nominans *Deum,*

(1) *Geschichte der altkirchlichen Literatur* III (1912) p. 319. Cf. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (1922) p. 103-104.

(1) intulit tamen hoc secundum coniunctionem nominum naturarum, manifestam et divisionem faciat (*sic!*...). (2) Nemo igitur neque eum qui secundum carnem ex Iudaeis est, dicat *Deum qui est super omnia,* secundum carnem ex Iudaeis (*sic!*...) ».

(1) ܐܡܪ ܐܝܢ ܕܝܢ ܬܪ̈ܬܝܗܘܢ ܐܟܚܕܐ ܕܢܘܕܥ ܦܘܪܫܢܐ ܕܟܝ̈ܢܐ

Dixit vero illa duo ⟨nomina *Christi* et *Dei*⟩ simul, ut manifestet distinctionem naturarum.

Corrigendus proponitur allegatus Concilii textus sequenti modo: « intulit tamen hoc secundum coniunctionem nominum, naturarum manifestam ut divisionem faciat ».

(2) ܠܝܬ ܓܝܪ ܐ̄ܢܫ ܕܥܠ ܗܘ ܕܡܢ ܝܗܘ̈ܕܝܐ ܒܒܣܪ ܐܝܬܘܗܝ، ܡܘܕܐ ܕܟܝܢܐܝܬ ܐܝܬܘܗܝ، ܐܠܗܐ ܘܠܐ ܕܐܠܗܐ ܕܥܠ ܟܠ ܕܟܝܢܐܝܬ ܡܢ ܝܗܘ̈ܕܝܐ ܐܝܬܘܗܝ.

Nullus enim illum, qui ex Iudaeis est secundum carnem, confitetur naturaliter esse Deum; neque Deum super omnia ⟨confitetur⟩ naturaliter ex Iudaeis esse.

Unde in allegato textu Concilii habetur lacuna per haplographiam, debitam posteriori amanuensi, minime errore primitivi latini interpretis ([1]). Sic restituendus videtur textus Concilii: « Nemo igitur neque eum, qui secundum carnem ex Iudaeis est, dicat Deum; [neque Deum] qui est super omnia, secundum carnem ex Iudaeis » ([2]).

II.

Mansi, *op. cit.* col. 217 sub n° XXXVIII, refert theodoream explicationem *Hebr.* II, 9. Paulinus textus est incertus, prout iam observavit s. Hieronymus: « *Christus gratia Dei,* sive, ut in quibusdam exemplaribus legitur, *absque Deo pro omnibus mortuus est* » ([3]). At Theodorus absque ullo dubio legit: ὅπως χωρὶς θεοῦ ὑπὲρ παντὸς

([1]) Prout supponit MINGANA *l. cit.* p. 15.

([2]) Ita fere PELAGIUS, quem citat MINGANA, p. 11, secundum MANSI IX, p. 443.

([3]) *In ep. ad Galatas* III, 10; *PL.* 27 (1884) col. 384 B (**432**).

γεύσηται θανάτου, ut sine Deo ⟨seu praeter, citra Deum⟩ pro omnibus gustaret mortem » ([1]).

« (1) Deinde ostendens cuius gratia passus est, diminutionem infert, Quatenus circa Deum pro omnibus gustaret mortem (*Hebr.* II, 9): (2) quia, divina natura ita volente, separata illa, ipse per se pro omnium utilitate gustavit mortem; et ostendens quod deitas separata quidem erat ab illo qui passus est secundum mortis experimentum, quia nec possibile erat illam mortis experimentum accipere, non tamen illi qui passus est, abfuerat secundum diligentiam ».

(1) ܘܕܢܠܦ ܕܡܛܠ ܡܢܐ ܣܝܒܪ̇
ܘܐܬܡܟܟ̣ ܩܠܝܠ ܐܡܪ̇ ܕܣܛܪ̇
ܡܢ ܐܠܗܐ ܚܠܦ ܟܠܢ ܛܥܡ
ܡܘܬܐ.

Et ut doceat nos quare toleraverit ⟨passionem⟩ et paulo minoratus sit, dicit: « citra Deum pro omnibus gustavit mortem ».

Corrigendus videtur allegatus textus Concilii ita: « Deinde ostendens cuius gratia passus est ⟨= sit⟩ diminutionem, infert: quatenus citra Deum pro omnibus gustaret mortem » ([2]). Pergit ratiocinatio:

(2) ܡܛܠ ܕܟܝܢܐ ܐܠܗܝܐ ܗܕܐ
ܨܒܐ ܕܚܠܦ ܝܘܬܪܢܐ ܕܟܠܢ
ܢܛܥܡ ܡܘܬܐ ܘܢܚܘܐ
ܕܐܠܗܘܬܐ ܦܪܝܫܐ ܗܘܬ
ܡܢ ܗܘ ܕܚܫ ܗܘܐ ܒܢܣܝܢܐ
ܕܡܘܬܐ ܡܛܠ ܕܠܐ ܡܫܟܚܐ
ܗܘܬ ܢܣܝܢܐ ܕܡܘܬܐ ܠܡܛܥܡ
ܟܕ ܠܐ ܪ̇ܚܝܩܐ ܡܢܗ
ܒܛܠܘܬܐ.

quia natura divina hoc voluit ut pro utilitate omnium gustaret mortem, et ut ostenderet ⟨Apostolus⟩ divinitatem distinctam esse ab eo qui patiebatur experimentum mortis, (quia nec possibile erat ⟨illam⟩ experimentum mortis, gustare), haud remotam ab eo secundum providentiam.

([1]) Scribit Theodorus in commentario ad hunc locum, *Hebr.* II, 9: « Ridiculum aliquid patiuntur hic, qui pro *sine Deo*, immutata voce, *gratia Dei* legunt, non intendentes loci consequentiam ... ». *PG.* 66, col. 955-956. Cf. circa hoc criticum dubium optimam notam cl. Westcott, *The epistle to the Hebrews*[3] (1914) p. 61-63.

([2]) Placet hic referre iam ipsum cl. Swete, *contra codices*, coniecisse in allegato Concilii textu legendum esse: « citra » secundum graecum textum Apostoli (*op. cit.* II, p. 325 ad l. 20). Quod nunc confirmatur edito textu syriaco Theodori.

Ultima verba citati textus Concilii nullum prae se ferunt sensum, dum syriacus textus est clarus. Theodorus quidem firmiter admittit divinitatem mansisse cum Christo patiente et mortuo (¹), contra Eusebium Caes., Epiphanium, Hilarium et Ambrosium (²); at haud minus firmiter adstruit divinitatem non posse experiri mortem (nulla distinctione facta inter *naturam* divinam impassibilem, et divinam *personam* terminantem humanam naturam passibilem). Unde initio quidem videtur illa pericopa mutata iuxta opinionem derelictae in passione humanae naturae a divinitate; in fine autem male ab amanuensibus est tradita. Sic proponitur corrigenda, salvo meliore iudicio in re dubia.

Apostolus ergo scribit Christum *citra Deum* pro omnibus gustasse mortem, « quia, divina natura ita volente, [*om.*] ipse ⟨Christus-homo assumptus⟩ per se pro omnium utilitate gustavit mortem, et ostendens quod deitas distincta quidem erat ab illo qui passus est secundum mortis experimentum, (quia nec possibile erat illam mortis experimentum accipere); non tamen illi ⟨*seu* ab eo⟩, qui passus est, abfuerat secundum diligentiam ⟨*seu* providentiam⟩ ».

III.

Mansi, *op. cit.* col. 218 sub nº XLI (³), refert theodoream sententiam, cuius initium legenti haud evidens apparet.

« Permanens autem, donec secundum suam creaturam et virtutem solvens mortis dolores, liberavit eum ineffabilibus illis vinculis, homo assumptus per se pro omium utilitate gustavit mortem, et de mortuis resuscitans, transtulit quidem in immortalem vitam; incorruptum autem et immortalem efficiens, in caelum duxit ».

ܗܘ ܕܝܢ ܥܕܡܐ ܕܒܡܥܕܪܢܘܬܐ Permansit autem ⟨Verbum cum
ܫܪܐ ܚܒܠܘܗܝ ܕܡܘܬܐ ܘܦܪܩܗ Christo mortuo⟩, donec ⟨collato⟩

(¹) Cf. v. gr. idem opus, ed. Mingana, p. 53 l. 26-27: « and He was not separated from him in his crucifixion nor did He leave him at death ... ». Hic inculcat Theodorus tantum « distinctionem naturarum », unde Christus (Deus et homo) passus et mortuus est, *citra* Deum; id est, Christus qua homo assumptus, minime vero Verbum assumens; cf. commentarium eiusdem in *Hebr.* II, 9; *PG.* 66, col. 955-958. M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium,* t. V (1935) p. 97, 4º (et n. 5).

(²) Cf. nostrum opus *De Passione et Morte Iesu Christi* (*Studia theologiae biblicae Novi Testamenti,* III. 1937) p. 308-311.

(³) Preli mendo legitur LXI.

ܢܦܫܗ ܡܢ ܐܣܘܪ̈ܐ ܕܠܐ
ܡܫܬܪܝܢ ܗܘܘ ܘܐܩܝܡܗ ܡܢ
ܒܝܬ ܡܝ̈ܬܐ ܘܐܫܠܗ ܠܚ̈ܝܐ
ܕܠܐ ܡܝܘܬܝܢ ܘܥܒܕܗ ܠܐ
ܡܝܘܬܐ ܘܠܐ ܡܬܚܒܠܢܐ ܘܠܐ
ܡܫܬܚܠܦܢܐ ܘܐܣܩܗ ܠܫܡܝܐ.

auxilio solvit dolores ⟨*seu* funes⟩ mortis, et liberavit animam eius ab insolubilibus vinculis, et resuscitavit eum dé mortuis, et transtulit eum in vitam immortalem, et fecit eum immortalem et incorruptibilem et immutabilem, et elevavit eum in caelum.

Syriacus textus est planus; describitur Christi resurrectio et exaltatio. Servatis ergo verbis Concilii, quantum fieri potest, proponitur haesitanter sequens forma :

« Permansit autem, donec secundum suam creatricem virtutem solvens mortis dolores, liberavit eum ⟨ab⟩ insolubilibus (1) vinculis, et de mortuis eum resuscitans transtulit in immortalem vitam, atque incorruptibilem eum et immutabilem efficiens, in caelum duxit ».

IV.

Mansi, *op. cit.* col. 218 sub n° XLII. Syriacus quidem correspondens textus differentias quoad latinum exhibet, at revera leves quoad sensum (2). Unde, gratia claritatis a syriaco obtentae, ita proponitur legendus textus latinus:

« Christum iustificatum et immaculatum factum virtute Sancti Spiritus (sicut beatus Paulus modo quidem dicit: Quod *iustificatus est in Spiritu,* I *Tim.* III, 16; modo vero: *Qui per Spiritum aeter-*

(1) « The Latin translator seems here to have misread a possible Greek word ἄρρηκτος *unbroken* (*insolubilis*) as ἄρρητος *unspeakable, ineffable* »; ita A. Mingana, *op. cit.* p 15.

(2) Versio textus syriaci secundum contextam orationem: Hominem completum, constantem corpore et anima, assumpsit Verbum, per talem hominem operatus est salutem nostram « quia ipse iustificatus est et immaculatus virtute Spiritus Sancti, prout dixit beatus Paulus: *Iustificatus est in Spiritu* (I *Tim.* III, 16); et adhuc: *Qui per Spiritum aeternum semetipsum obtulit immaculatum Deo* (*Hebr.* IX, 14). Et cum secundum legem hominum suscepit mortem, utpote autem impeccabilis virtute Spiritus Sancti surrexit de mortuis, et meritus est vitam novam, ubi immutabiles sunt voluntates animae, et corpus fecit immortalem et incorruptibile ».

num immaculatum se obtulit Deo, Hebr. IX, 14) mori quidem fecit ([1]) secundum legem hominum, utpote autem impeccabilem virtute Sancti Spiritus factum, resuscitavit de mortuis, et ad vitam constituit meliorem: immutabilem quidem animae cogitationibus, incorruptum autem et indissolutum et carne faciens ».

V.

Mansi *ibidem,* in altera parte n[1] XLII. Statim textui latino Concilii adiungimus propria et differentias textus syriaci, quibus ille clarior fit legenti. Nunc enim latine deest subiectum verbo « dicens », et duae doctrinales differentiae observabuntur.

« [*Syriace.* Et bene post illa dixit beatus Paulus]: *Deo autem gratias, qui nobis dedit victoriam per Dominum nostrum Iesum Christum* (I *Cor.* XV, 57), istorum causam fuisse nobis dicens Deum, qui contra omnes adversarios nobis dedit victoriam, sive mortis, sive peccati, sive cuiuscumque hinc nascendi mali, qui Dominum nostrum Iesum Christum pro nobis hominem sumens [*Syr.* hominem induit], et ipsum per resurrectionem de mortuis ad meliorem transtulit finem [*Syr.* transtulit ad vitam novam], et in dextera sua sedere fecit, et nobis [*Syr. addit:* per gratiam suam] ad eum donavit communionem ».

VI.

Marius Mercator († post 451), praeter alias theodoreas pericopas, tradidit latine fragmentum sat longum ex cap. VIII « Libri ad baptizandos » ([2]). Studiosis proderit notasse sequentes differentias maiores — minoribus praetermissis — inter syriacam versionem primo editam et illud fragmentum latinum, valde momentosum sub respectu dogmatico.

(1) *Mingana* p. 12 l. 4: « non interimunt *per unitatem* utriusque divisionem ». Loco « per unitatem » legendum foret « per unionem,

([1]) Preli mendo legitur apud Mingana, *op. cit.* p. 10 (e) l. 4 « facit ».

([2]) Theodori textus legitur anglice apud Mingana, *op. cit.* p. 90-91, syriace p. 207 sq., et p. 13 sq. — Marii Mercatoris textus refertur a Mingana p. 12 sq. (*huc referuntur citationes nostrae*), item a Swete, *op. cit.* II, p. 323-325. Marii Mercatoris opera quae supersunt habentur in *PL.* 48, col. 1056-1059. Initium huius pericopae citatur a Facundo, *Pro def. trium. cap.* IX, 3, *PL.* 67, col. 747 B; finis autem a Mansi IX, col. 217, n° 35.

vel per coniunctionem », sicut infra l. 11. 12. 28 et p. 13, l. 12; cui correspondet semper syriace unica vox ܫܘܬܦܘܬܐ, p. 13, l. 4, 12, 13, p. 14, l. 11. 16. 19. 26. Pag. 13 latine l. 3 habetur « copula filii et domini »; l. 5 iterum « unitas »; de utroque textu postea agetur. Huic absque dubio graece correspondet vox ἕνωσις [1].

Versio textus *syriaci:* « Omnia enim quaecumque secundum aliquid duo sunt et secundum aliquid unum, non interimit eorum unio ⟨*vel* coniunctio⟩, qua unum sunt, differentiam naturarum [*Marius om.* neque differentia naturarum impedit quominus sint unum]. *Ego,* inquit, *et Pater meus unum sumus* (*Ioan.* X, 30); sed hoc *unum,* non interimit istud: *ego et pater meus,* qui sunt duo.

(2) *Mingana l. cit.* l. 13 « velut templum eius individuum perseverans ».

Contextus. Christus concipitur ut templum, in quo Verbum habitat; propterea Christus, seu homo assumptus, cum Verbo adorandus est: « *Syriace:* quia templum est, a quo minime discedere potest Ille qui habitat in eo » (p. 13, l. 14 sq).

(3) *Mingana l. cit.* p. 12 l. 26 ad p. 13 l. 3. « Quoniam vero hic quidem secundum substantiam filius exsistit et dominus, hic autem secundum essentiam nec filius nec dominus approbatur; coniunctione vero quae illi facta cum illo est iisdem participasse cognoscitur, idcirco unum filium et dominum dicimus. Principaliter quidem intelligentes eum filium et dominum, qui secundum substantiam utrumque vere esse creditur et probatur; complectentes autem cogitatione et illum qui inseparabiliter ei coniungitur, et per ineffabilem cum eo copulam filii et domini particeps aestimatur ».

Syriace. « Quoniam vero ille natura est filius et dominus, hic autem naturaliter non est filius neque dominus, coniunctione tamen eius vera cum Unigenito Deo Verbo credimus cum illa ⟨attributa⟩ accepisse, ⟨idcirco⟩ unum confitemur esse filium. Re quidem vera, primo intellegimus filium et dominum qui naturaliter haec duo habet; adiungimus autem cogitatione nostra et ipsum templum in quo habitat, et in quo semper inseparabilis ab eo est propter inseparabilem cum eo coniunctionem, et propter quam credimus eum esse filium et dominum » (p. 14 l. 10-17).

(4) *Mingana l. cit.* p. 13, l. 4-12. « Itaque sicubi filium hunc, qui sumptus est, divina Scriptura commemorat, relatione suscipientis, iuxta unitatem, dicimus eum filium nuncupari; cum enim dicit: *De*

[1] Cf. Jugie, *op. cit.* p. 93.

Filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem (*Rom.* I, 3) non Deum Verbum dicit, sed formam servi susceptam; non enim Deus est secundum carnem, nec Deus ex semine David factus est, quem filium beatus Paulus evidenter appellat. Intellegimus autem eum Filium, non quod per se dicatur Filius, sed quod illa coniunctione, quam habet cum eo qui vere est Filius, taliter nuncupatur ».

Syriace. « Et si quis est alius locus, ubi Scriptura vocet filium illum qui assumptus est, propter coniunctionem suam veram cum assumente vocatur filius. Quando enim dicit: *De Filio suo, qui factus est ex semine domus David secundum carnem* (*Rom.* I, 3), [*Marius om.* notum est eum hic Filium vocare illum quid est de semine domus David secundum carnem, et] non Deum Verbum, sed formam servi susceptam; non enim Deus factus est caro; neque Deus factus est ex semine David, sed homo qui assumptus est pro nobis; hunc evidenter beatus Paulus vocat filium. Intellegimus eum esse Filium atque ⟨ita⟩ vocamus eum, non quidem simpliciter, sed ob coniunctionem quam habet cum Filio vero » ([1]).

***

VERSIO « LIBRI AD BAPTIZANDOS » EMENDATUR.

Versio anglica, quam edidit A. Mingana una cum textu syriaco, est plerumque fluida et clara atque substantialiter fidelis. Hoc tamen non impedit quominus viri critici iure declaraverint eam liberiorem ([2]). Unde potuisset esse accuratior magisque litteralis ac servilis, praecipue quia agitur de versione e graeco et quidem de textibus doctri-

([1]) Duplex notanda omissio in (1) et in (4), in contexta sententia, explicari potest haplographiae mendo amanuensium; quin supponatur MARIUM MERC. consulto illa omisisse vel in alia mutasse (cf. MINGANA p. 15-16).

([2]) Ita v. gr. R. ABRAMOWSKI, qui edito studio in *ZNtW.* XXXIII, 1934, p. 66-84 probavit se accurate illa nove reperta opera Theodori examinasse. Scribit ergo p. 67 (nota): « Die Übersetzung ins Englische ist, soweit ich sie kontrollierte, etwas frei. Im übrigen gewährt sie eine sehr brauchbare Hilfe zum Textverständnis ». Similiter J. LEBON quoad versionem anglicam Theodori observat: « On est ici en présence d'un syriaque de traduction, dont bien des éléments ne révèlent leur valeur exacte qu'au spécialiste à qui une longue pratique permet de se reporter mentalement à l'original. Il semble que la traduction anglaise néglige trop les particules... » (*Le Muséon*, Louvain, XLVII, 1934, p. 175).

nalibus. Prout opportune observavit cl. Prof. J. Lebon, in vertendis textibus syriacis expertissimus, pro doctrinali usu istius scripti recurrendum erit ad textum syriacum, qui iuxta ordinariam doctrinam stilumque consuetum Mopsuesteni erit intellegendus (1).

Difficultatem plenam taedio experitur lector toties quoties conferens utrumque textum, anglicum et syriacum, ex eo quod utrinque desit in margine concordantia paginarum (2). Ipsi vero erudito Chaldaeo Alphonso Mingana, certo certius parum arrisit necessitas edendi textus theodoreo-nestoriani cum typis iacobiticis Syrorum occidentalium absque punctis diacriticis neque vocalibus, quae apponere solent Chaldaei seu Syri Orientales. Rarae demum notae versioni adiectae parcusque index produnt editionem potius primitivam seu praematuram textus aliunde digni maximo studio, prout iterum observat iam laudatus R. Abramowski (3).

Sub triplici respectu dogmatico, ethico et liturgico, « Liber ad baptizandos » secundum triplicem suam expositionem symboli nicaeni, orationis dominicae et sacramentorum est summi momenti doctrinalis. A synthetica vero expositione huius doctrinae abstinebimus, cum alii studiosi hoc iam fecerint, atque hic quidem apprime, accurate et erudite, cl. Prof. W. de Vries (4).

(1) « Pour l'utilisation de l'écrit en histoire doctrinale, il sera nécessaire de recourir au texte syriaque, d'y remarquer soigneusement la terminologie dogmatique et de s'efforcer d'y reconnaître la terminologie de l'original grec » (*Le Muséon*, XLIX, 1936, p. 151).

(2) Hoc semel ac bis observavit W. A. Wigram in *The Church Quarterly Review* CXV (Oct. 1932-Jan. 1933) p. 296; et CXVI (Apr.-Iulii 1933) p. 297. Hanc vero paginarum concordantiam introduxit A. Mingana in sequentibus tomis.

(3) « Wenn man den Dank an den Herausgeber mit einem Wunsche verbinden kann, so ist es der, dass man vielleicht gern etwas mehr Hilfe für den Benutzer erwartet hätte. Die Register und Einleitungen sind allzu dürftig » (*ZNtW. l. cit.* p. 66-67 in calce paginae). W. Telfer similiter scribit in *Journal of Theol. Studies* XXXIV (1933) p. 195: « Dr. Mingana is necessarily working in haste. Here and there this has resulted in an obscurity ».

(4) Cf. praeter iam citatum R. Abramowski, R. Devreesse, *Les institutions catéchétiques de Théodore de Mopsueste, Revue des sciences religieuses* (Strasbourg) XIII (1933) p. 425-436; E. Amann, *La doctrine christologique de Théodore de Mopsueste, ibid.* XIV (1934) p. 161-190; M. Jugie, *Le « Liber ad baptizandos » de Théodore de Mopsueste, Échos d'Orient* XXXIV (1935) p. 257-271; W. de Vries, *Der « Nestorianismus » Theodors von Mopsuestia in seiner Sakramentenlehre, Or. chr. per.* VII (1941) p. 91-148.

Magis igitur proderit, si hic submisse iudicio legentium exponamus quorumdam textuum novam versionem, ubi anglicus interpres minus exacte expressit aut minime videtur attigisse mentem Theodori, scriptoris subtilis ac difficilis.

(**1**) Pag. 22 l. 7-8 (syriace p. 122 l. 4-5). CREDO (*in unum Deum Patrem omnipotentem*). « This is the foundation of the religion of the fear of God ».

CREDO: ܗܢܐ ܗܘ ܫܬܐܣܬܐ ܕܬܘܕܝܬܐ ܕܕܚܠܬ ܐܠܗܐ.

« Hoc est fundamentum confessionis religionis, *seu* religionis confitendae ».

— Confer p. 27 initio cap. II[e] (syriace p. 128): « Faith which is the foundation of the principle of religion ».

ܗܝܡܢܘܬܐ ܕܐܝܬܝܗ̇ ܫܬܐܣܬܐ ܕܪܫܐ ܕܬܘܕܝܬܐ ܕܕܚܠܬ ܐܠܗܐ

« Fides quae est praecipuum fundamentum religionis ».

— Pag. 22 l. 10 (syriace p. 122 l. 6): « This is the truth of the true teaching of the faith ».

ܗܘ ܫܪܪܐ ܕܝܘܠܦܢܐ ܕܫܪܝܪܐ ܕܗܝܡܢܘܬܐ

« Haec est vera doctrina religionis verae ».

Talia parum litteraliter reddita occurrunt frequenter, quae hic omittuntur.

(**2**) Interpres anglus ubique citat « authorised version », dum Pešittā syriaca erat vertenda, cum respectu ad graecum textum originalem.

Pag. 25, l. 6 ab imo (syr. p. 126, l. 4 ab imo): « I am the first and the last God ». Verte atque intellege: « Ego sum Deus, primus ac novissimus » (*Is.* XLI, 4; XLVI, 6, et *Apoc.* I, 8, 17; XXII, 13).

(**3**) Pag. 28 l. 11 ab imo (syr. p. 130 l. 10 ab imo). « Each one of these persons ⟨Trinitatis⟩ is a *true* God... ». Tunc sunt *tres* Dei... Ideo evidenter vertendum est: « is *truly* God », syriace: ܒܫܪܪܐ.

(**4**) Pag. 30-31 initio (syr. p. 133 l. 11-9 ab imo). « He is a Father ⟨Deus Pater⟩ in truth and from eternity, a complete nature, with whom His *child* exists also from eternity ».

Contextus. Deus Pater non est pater sicut homines, qui post tempus acquirunt vim generandi et mediante commercio alieno:

ܐܠܐ ܐܝܬܘܗܝ، ܐܒܐ ܒܫܪܪܐ ܘܡܢ ܡܬܘܡ ܐܝܬܘܗܝ، ܐܒܐ.
ܟܝܢܐ ܡܫܡܠܝܐ ܕܡܢ ܡܬܘܡ ܝܠܕܗ ܥܡܗ.

« sed est vere Pater et ab aeterno est Pater, natura completa quae ab aeterno ⟨habet⟩ prolem suam ⟨*seu* filium suum⟩ secum ». — Vitanda est autem de « Filio consubstantiali aeterno Deo » vox « child, puer », quae sonat infirmitatem fere ut « infans ».

(5) Pag. 38 l. 12-6 ab imo: « In using the word *bosom* it conveys to us a union that never ceases...; they call a union that never ceases *bosom*, as it is said: *Render unto our neighbours sevenfold into their bosom* » ([1]). — Huic confer quod legitur in theodoreo commentario psalmorum, recenter edito a clar. D. R. Devreesse, ad ps. XXXIV, 13ᶜ (p. 184 l. 14): Scripta voce *sinus* significare vult: τὸ ἀχώριστον καὶ ἡνωμένον, *inseparabile et coniunctum*.

Qua occasione proderit referre aliam singularem concordantiam inter illum commentarium psalmorum et Theodori commentarium in Ioannem. Apud Devreesse ad ps. XXXII, 6ᵇ (p. 146, l. 19-22 latine) legitur: « Filius non dicitur *verbum Dei,* sed Verbum absolute atque simpliciter ». Idem legitur fusius illustratum in commentario ioanneo (p. 13, l. 9-35). Haec sunt haud intenta, tantoque validiora, argumenta authenticitatis ([2]).

(6) Pag. 40 l. 3-2 ab imo, cum nota 4. « Arius was the first to dare and to say impiously that the Son was a creature ». Note: « Or *a servant,* if we read *ʿabda,* instead of *ʿebādha* ». Nota haec omnino neglegenda est. Nam Arius « Filium » non habuit ut *servum* (ܥܰܒ݂ܕܳܐ) sed tamquam meram *creaturam* (ܥܒ݂ܳܕܳܐ); κτίσις passive, i. e. *creatum, factum,* iuxta illud « genitum, non *factum* », syriace: ܘܠܐ ܐܬܥܒܕ (p. 145 l. 9; 146, l. 18; - p. 40 l. 10; p. 41, l. 12). Confer dicenda sub nᵒ 8.

(7) Pag. 45 l. 11-15: « The one who is eternal has no limits, while the one whose existence has a beginning, his very existence is limited, and the one the beginning of whose existence is limited, the time that elapsed before he came into existence is *also limited* ».

([1]) Corrige Mingana n. 3. Ps. LXXI, 9, 12; lege Ps. LXXVIII, 12. Item in indice p. vi.

([2]) R. Devreesse, *Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur les psaumes* (*Studi e Testi,* 93; Città del Vaticano, 1939). I.-M. Vosté, *Theodori Mopsuesteni commentarius in evangelium Ioannis* (*CSCO.* Nᵒ d'ordre 116; Scriptores Syri, Versio, ser. IV, t. III; Lovanii 1940).

Syriace p. 152 l. 11 legitur ܕܠܐ ܡܣܟܐ ܐܝܬܘܗܝ, *illimited.* Ad ܕܠܐ autem addit Mingana: (*sic*), et non vertit negative sed contra. Negativum autem omnino servandum est. En versio totius contextus profundi ac subtilis.

Syr. 152, l. 7-13. « Sed evidenter valde separantur et infinite distant illud quod aeternum est et illud quod initium habet. Quia quod aeternum est, limitem non habet; quod autem initium habet exsistentiae suae, haec eius exsistentia sub limite inclusa est; et illud cuius initium limitatur, *infinitum est tempus praecedens eius exsistentiam:* non enim determinari neque dici potest, quantum separetur quod aeternum est ab eo quod incepit esse cum nondum esset ». In contexta oratione ergo sententia est clara: inter aeternum et temporale non habetur mensura, infinite distant; infinitum est ergo tempus antecedens illud quod temporale est.

(8) Pag. 45 l. 7-6 ab imo (syriace p. 153, l. 1-3). Mendum aliud. — Credendum est « that the Son is from the nature of the Father and is not a being made by the Father and created outside Him from nothing ».

ܕܒܪܐ ܡܢ ܟܝܢܐ ܕܐܒܐ ܐܝܬܘܗܝ.
ܘܥܒܕܐ (ܘܥܒ̈ܕܐ) ܡܢ ܐܒܐ ܠܐ ܐܝܬܘܗܝ.
ܐܠܐ ܡܢ ܠܒܪ ܡܢ ܠܐ ܡܕܡ ܐܬܒܪܝ.

Credendum est quod: « Filius ex natura Patris est. Et ⟨*seu* Sed⟩ creatura ex Patre non est, at ab extra ex nihilo creata est ».

(9) Pag. 57 l. 6 ab imo post « malignity », probabili mendo typographi, linea omissa est. Syriace p. 168 l. 11-12:

ܘܣܢܝ̈ ܐܠܗܐ ..... ܒܝ̈ܫܬܐ

« Deum odio habentes, contumeliosi, inflati, superbi, inventores malorum ».

(10) Pag. 58 l. 6 et 1 ab imo; item p. 59 l. 12 de vivente animali irrationali non dicitur « persona » — quae solis rationalibus reservatur, — sed « hypostasis *vel* subsistentia ».

Syriace p. 169 l. 17-21: « In hoc tantum differt anima hominum et ⟨anima⟩ animalium, quod haec propriam ⟨*litter.* animae⟩ hypostasim ⟨*seu* subsistentiam⟩ non habet, sed ⟨exsistit⟩ in compositione ⟨actuali⟩ ipsius animalis; ⟨ideo⟩ neque ipsa sola subsistit, nec post mortem animalis superesse creditur. Propterea sanguis animalis ⟨*sedes*⟩ animae est ⟨*seu* pro anima est⟩; quare dicitur cum ipsa sanguinis effusione

etiam illam, quae vocatur anima, perire, quae in subsistentia et in motibus animalis, ante eius mortem, putabatur esse ».

(11) Pag. 79, l. 4 et sqq. (syr. p. 193 l. 2 ob imo et sqq.). *Venturus est iudicare vivos et mortuos.* Placet hic notare Theodorum exponere et allatis argumentis probare sententiam, quae « communis dici potest inter Graecos » (1), iuxta quam iusti, viventes tempore parusiae, non morientur, sed transformabuntur a mortali in immortalem vitam. « Illos vero homines quos vivos deprehendet resurrectio ⟨generalis⟩, ⟨Christus-Iudex⟩ transformabit tantum, eosque a mortalibus faciet immortales. Propterea dixerunt ⟨Patres⟩: *vivos et mortuos* ». Deinde adducit scripturistica argumenta ex I Cor. XV, 51-52 (ubi legit: Non omnes dormiemus, sed omnes immutabimur) et I Thess. IV, 15-17.

Haec ab exegetis notanda sunt, quia Theodori suffragium hucusque in illa quaestione nondum receptum est. In commentario I Thess IV, 15-17 punctum hoc non tangit (2), et commentarius in I Cor. XV, 51-52 iam non superest (3).

(12) Pag. 115 l. 12 (syr. 238 l. 10). Bene notante doctissimo syriologo, Ant. Baumstark (4), verba « *For* the resurrection ... » male reddunt syriacam sententiam, quae sic sonat: « Propterea et patres nostri beati, postquam dixerunt: *remissionem peccatorum,* addiderunt resurrectionem corporis et vitam aeternam ».

ܘܐܘܣܦܘ ܠܩܝܡܬܐ ܕܦܓܪܐ ܘܠܚܝܐ ܕܠܥܠܡ.

Lāmad illud ante « resurrectionem *et* vitam aeternam » est accusativi particula dependens ab « addiderunt ». Non est ergo citatio articuli ultimi fidei nicaenae, prout supposuit A. Mingana.

(13) II. Pag. 6 l. 10-8 ab imo (syriace p. 130 linea ult. et p. 131 l. 1). « ... and through the punishment of death that none of them could escape they were bound (*in nota;* Or: circumcised) to the transgression of the law ».

ܘܒܡܬܒܥܢܘܬܐ ܕܡܘܬܐ ܕܠܐ ܐܢܫ ܡܫܟܚ ܗܘܐ ܡܢܗܘܢ:
ܓܙܝܪܝܢ ܗܘܘ ܥܠ ܥܒܪ ܦܘܩܕܢܐ.

(1) Ita R. Cornely, *Commentarius in I ep. ad Corinthios* (1890), ad I *Cor.* XV, 51, p. 506. Cf. etiam I. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum* I (1884) p. 329 sq. F. Prat, *La théologie de S. Paul* I[18], p. 166. Item nostra *Studia Paulina*[2], p. 66-68.

(2) Cf Swete, *op. cit.* I, p. 28 sqq.

(3) *PG.* 66, col. 894.

(4) Cf. *Oriens christianus* S. III, vol. VIII (1933) p. 99.

Prius notandum est plurale restituendum esse in prima voce; neque hanc mutandam esse, prout in nota proponit Mingana (p. 130).

Versio textus syriaci: « ... et sententiae capitales, a quibus nullus fugere poterat, decretae erant super transgressionem praecepti ». Cfr. p. 7 l. 5-6; p. 131 l. 11-13. Mendum supra citatae interpretationis anglicae est evidens.

(**14**) II. Pag. 8 l. 12-19 (syriace p. 132 l. 4 ab imo ad p. 133 l. 2). *Sanctificetur nomen tuum.* Pag. 133 l. 1 A. Mingana legit ܘܪܕܒܟܘܢ additque: (*sic*). Quam sententiam interpretatur modo suo scribens: « so that you might increase in virtue and to the work of those who were found worthy to call God their Father » (p. 8 l. 18-19). Legendum est ܘܪܕܝܟܘܢ: *et instituit vos.*

Versio totius sententiae syriacae: « Quasi quis diceret: Oportet studeatis talia facere propter quae omnes laudent nomen Domini; dum admiramini misericordiam et gratiam eius, ⟨cogitantes⟩ quod in vanum filios suos fecit vos; sed benignitate sua dedit vobis Spiritum, ut sine | termino crescatis et excellatis; et instituit vos atque tales fecit vos, quales decet esse illos qui digni facti sunt Deum vocare patrem » ([1]).

(**15**) II. Pag. 14 l. 15-22 (syriace p. 140 l. 9-15). *Sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.* « It is evident that if we do not consider etc. ». Haec versio supponit mendosum textum syriacum ܕܠܐ ܣܘܡ; cuius loco legendum est: ܕܠܐ ܣܢܡ (ܓܠܝܐ ܗܝ، ܓܝܪ ܗܕܐ), id est: « Evidens enim est hoc sine dubio... ».

Versio totius sententiae syriacae. « Evidens enim est hoc sine dubio, quod, si qui laesi vel vexati sunt dimittant delinquentibus, quando hi pro culpis suis veniunt et ab eis ⟨veniam⟩ petunt, ⟨*evidens est quod*⟩ similiter fiet etiam eis ab illis qui offensi sunt, quando hi volunt petere ⟨veniam⟩ a Deo: cum Dominus Noster clare nos iubeat petere veniam pro illis, quae et nos dimittimus eis qui dereliquerunt in nos ».

(**16**) II. Pag. 20 l. 9-10 cum nota 2 (syriace p. 147 l. 16). Syriace habetur lacuna duorum verborum. Supple:

(ܟܠ) ܡܪܢ : ܗܘܡ (ܕܡ).

([1]) Nescio quare cl. Editor p. 133 mutet masculinum « *Cod.* ܕܒܗ », in femininum l. 11 ab imo. Pronomen suffixum dependet a seq. ܒܥܘܬܐ, quod est utriusque generis, at frequentius masculinum. Cf. Payne Smith, col. 4208.

Agitur de sacramento baptismatis seu spiritualis regenerationis, quo conformamur Christo in morte et in resurrectione.

Versio sententiae syriacae p. 147 l. 15-19: « Ex illis ergo quae fuerunt ⟨*seu* contigerunt⟩ fidem certam habemus, quod etiam erga nos erunt ⟨*seu* contingent⟩ sicut et Domino Nostro. Illa igitur absque dubio confitentes quod erunt nobis, hoc sacramentum virtutis ineffabilis peragimus, quod signa incomprehensibilia oeconomiae erga Christum Dominum nostrum habet, ⟨et⟩ a quo exspectamus quod et nobis similia fient ».

(17) II. Pag. 149 l. 12. Legendum est, loco ܕܒܐ codicis, ܪܒܐ prout de cetero bene vertit Mingana p. 21 l. 4 ab imo: « Ex illis *crevit* tyranni ⟨i. e. diaboli⟩ voluntas amara... ». — Pag. 150 l. 14 habetur mendum preli. Loco ܥܒܕܝܢܐ legendum est ܥܒܕܝܢ « facimus, peragimus », prout bene vertit Mingana p. 22 l. 7 ab imo. — Pag. 152 l. 3 ab imo, preli mendum. Supple ܗܢ (ܐܝܟ) (anglice p. 24 l. 3 ab imo).

Et alibi pluries nobis suggesta est suspicio anglicam versionem liberiorem esse, quamvis quoad substantiam reddat syriacum textum et ad eumdem interpretandum legentibus sit valde utilis. Forsitan praesens anglicus sermo non est ipsius Chaldaei A. Mingana, qui expresserit modo suo, accuratius tamen, syriacam dialectum, quam tamquam linguam suam liturgicam et nativam apprime callebat.

Hinc confirmatur necessitas, prout iam observavit professor lovaniensis J. Lebon, pro usu doctrinali horum sermonum, recurrendi ad syriacum textum. Et cum talis recursus non omnibus patrologis vel theologis sit possibilis, quantocius accurata latina versio facienda foret tractatuum horum, qui, prout dictum est, sub triplici respectu dogmatico, ethico et liturgico, computandi sunt inter documenta maximi momenti totius litteraturae patristicae. Interim historicis liturgiae antiquae iam providit cl. Prof. A. Rücker, edito supra citato opusculo, cui titulus: *Ritus baptismi et missae quem descripsit Theodorus ep. Mopsuestenus in sermonibus catecheticis.*

Romae, 30 Sept. 1941.

I.-M. Vosté, O. P.

RECENSIONES

Stanislaus Kos S. S., *De auctore expositionis verae fidei S. Constantino Cyrillo adscriptae* (Napisanie o pravěj věrě), Dissertatio ad lauream, Pontificia Universitas Gregoriana, Ljubljana 1942, pag. 223.

Expositio, quae vocatur « De vera fide », in titulo Constantino Philosopho, i. e. S. Cyrillo Slavorum Apostolo, attribuitur, in conclusione autem documenti et S. Methodio. Si hoc documentum esset authenticum, maximum haberet valorem, praesertim cum nullum aliud sanctorum fratrum opus sermone Slavico scriptum posteritati conservatum sit. Expositio ergo, ut par est, curiositatem et studium philologorum pariter ac theologorum excitavit.

Duo huius operis manuscripta conservata sunt: unum ex saeculo 14 redactionis Mediobulgaricae, alterum ex saeculo 16 redactionis Russicae. Ceterum de antiquitate huius operis docti communiter iam non dubitant, illud propter linguae proprietatem fini circiter saeculi noni attribuentes.

Sed maxime inter theologos catholicos et pravoslavos de origine huius symboli disceptatum est, cum in eo aperte doctrina Photiana de processione Spiritus Sancti a Patre solo proponatur, catholicis generatim talia a sanctis fratribus Slavorum Apostolis provenire posse negantibus, inter pravoslavos praesertim aliquibus Bulgaris (Goševscilicet, Djulgerov, Trifonov) gaudentibus, quod propriam doctrinam testimonio talium virorum comprobari videant.

Kos totam controversiam theologicam et litterariam denuo examini accurato et diligenti subicit. Non tantummodo bibliographiam amplam proponit, ipsum documentum palaeoslavicum stereotypice cum aliquibus textus originalis emendationibus et cum versione Latina fideliter confecta exhibet, synopsim documenti adicit, sed et perspicue statum praesentem inquisitionum et disputationum indicat ac in fine libri corollaria adnectit, quibus totius inquisitionis progressus et eventus colligitur.

De authentia documenti sententias in tres classes auctor dividit (pag. 51) et propterea tribus partibus totam indagationis materiam absolvit:

1. Aliqui non obstante testimonio ipsius documenti authentiam operis reiciunt illudque Constantino Corcyrensi (Bulgarico, sub finem saeculi 12) adscribunt (praesertim Grumel, cum Voronov tali sententiae viam paravisset,

asserendo Expositionem contra Constantinum Corcyrensem esse conscriptam); ratio est inter alia, quia doctrina de processione Spiritus Sancti a Patre solo, approbatio concilii septimi ut oecumenici sub finem saeculi noni, cum adhuc viverent sancti fratres, anachronistica videtur esse, et quia praeterea aliquae documenti propositiones in mentem revocent disputationes Christologicas secundae partis saeculi 12 connexas cum persona Constantini Corcyrensis.

Auctor re diligenter examinata, propter rationes et internas ipsi documento et externas, praesertim propter circumstantias historicas illarum controversiarum, affirmat probabilitate carere sententiam, qua relatio inter documentum et Constantinum Corcyrensem statuatur (87).

2. Alii, praesertim pravoslavi, testimonio ipsius operis et praecipue doctrina, secundum quam Spiritus Sanctus a Patre solo procederet, innisi, ab ipso Cyrillo Slavorum Apostolo hanc fidem compositam esse contendunt.

Auctor vero propter tres rationes documentum a S. Cyrillo ortum ducere non potuisse comprobat: Sancti enim fratres, ut ex variis fontibus constat, in doctrina circa processionem Spiritus Sancti fideles manserunt antiquae doctrinae orientali, secundum quam Spiritus Sanctus a Patre per Filium procedere credebatur. Innovationis Photianae nullibi in eorum doctrina vestigium apparet (118). Secunda ratio in eo consistit, quod in documento concilium Nicaenum II ut oecumenicum agnoscitur, id quod sancti fratres non fecerunt, cum talis agnitio tantum postea communis evaserit (133). Tertia ratio in eo est, quod in documento aliquae assertiones theologicae minus recte dictae inveniuntur, quales cum summa sancti Cyrilli eruditione pugnant (148-9). Tamen his non obstantibus ex comparatione accurata documenti cum doctrina sanctorum fratrum apparet ibidem inveniri vestigia Cyrillo-Methodiana, et quidem non solum, quod attinet ad doctrinam Trinitariam et Christologicam, sed etiam quod attinet ad communes fontes, ut puta Sacram Scripturam, Liturgiam, sanctos patres aliquos, praesertim S. Gregorium Nazianzenum, Pseudo-Dionysium, S. Ioannem Damascenum (174).

3. Pauci dein auctorem documenti inter discipulos SS. Cyrilli et Methodii quaerendum esse putant.

Et reapse Kos hanc ultimam sententiam amplectitur, demonstrando quod inter sanctorum fratrum discipulos praecipuos (Ioannem Exarcham, Constantinum presbyterum, Clementem episcopum), inspecta eorum doctrina et comparata cum doctrina documenti, auctor probabiliter considerari debeat Clemens « linguae Slovenicae primus episcopus in Bulgaria » (214).

Et re vera in hoc documento plura sat affinia sermonibus Clementis (184 ss.), quaedam sententiae Clementi valde familiares, immo aliqui loci ad verbum identici inveniuntur. Accedit, quod discipuli sanctorum fratrum Moravia expulsi, cum in Bulgariam venissent, influxum directum Byzantii subierunt, maxime circa doctrinam Trinitariam Photianam. Sic in sermonibus magna cum probabilitate Clementi tribuendis, ubi de processione Spiritus Sancti agitur, Hic a Patre solo procedere affirmatur (197 ss.). Magna tamen hinc oritur difficultas, cum constet discipulos generatim magna cum fidelitate doctrinam magistrorum esse secutos: Quomodo discipulus, quin fraudis et haeresis arguendus sit, magistro suo talem doctrinam adscribere potuit, qualem non proposuit? Kos tamen putat hoc sine mala fide fieri potuisse (199 ss.), cum Cyrillus a controversia alienus remanserit et Methodius positionem intermediam tenuerit, et cum constet ambos fratres doctrinam traditionalem et Symbolum secutos esse, immunes se conservantes ab exaggerationibus utriusque partis (Photianorum praesertim et theologorum Francorum): « Discipuli vero, ait Kos, ardore pugnae moti... expressiones medias ('ex Patre per Filium' vel 'ex Patre' in Symbolo) in favorem sententiae Photianae explicaverunt » (199). Accedit, quod discipuli sanctorum fratrum putabant doctrina expressa verbo « Filioque » Francos duas causas in processione Spiritus Sancti ponere, et quod unicum in divinis principium affirmantes revera in errorem oppositum, scl. Photii inciderunt. De cetero constat Clementem, qui non adeo theologus erat, sed magis praedicator, et in cuius modo agendi levitas aliqua notari potest (179; 184 ss.; 204 s.), alia simili occasione non dubitasse, in sua nempe « Lectione in Baptismo Domini » (200),

inserere sermoni noto S. Gregorii Nazianzeni, « Orationi in s. lumina » (Migne, PG, 36, 348 B), glossam asserentem Spiritum Sanctum procedere a Patre, « sed non a Filio, sicuti quidam dixerunt ».

Dissertatio auctoris revera praestat et perspicuitate et amplitudine materiae tractatae et moderatione iudicii et, ut ita dicam, obiectivitate. Facile variae variorum auctorum sententiae intelliguntur et progressus propriae auctoris disquisitionis cognoscitur.

B. SCHULTZE S. I.

VODOPIVEC Janez, *Krščanstvo in cerkev pri Nikolaju Berdjajevem*, Inavguralna disertacija, Ljubljana 1942 (Johannes Vodopivec, Christentum und Kirche bei Nikolai Berdiajew), pag. 67.

Diese kurze Dissertation gibt eine ausgezeichnete Anleitung zum Verständnis des gegenwärtig wohl bekanntesten und am meisten gelesenen russischen Philosophen. In klarer und übersichtlicher Form werden die Grundfragen der personalistischen Geistphilosophie Berdiajews dargestellt. Eine kurze Einleitung bringt die Hauptdaten aus dem Leben des russischen Philosophen, der wie der Verfasser berichtet, bereits als junger Student in Heidelberg den für sein zukünftiges Suchen charakteristischen Ausspruch tat: « Mir und meinem Leben fehlt das Subjekt » (Seite 10, Anm. 3) und der bezeichnenderweise schon während des vorigen Weltkrieges in harten Konflikt mit der kirchlichen Autorität in Russland geraten war. V. beschreibt Berdiajews Christentum als ein Christentum eigener Art und stellt fest, dass der russische Philosoph die christliche Religion derart umgebildet hat, dass der Mensch ganz in den Mittelpunkt rückt und alles aus dem Subjekte abgeleitet wird (10).

Um dem Leser das Verständnis zu erleichtern, werden die metaphysischen Grundprinzipien der Berdiajewschen Philosophie vorausgeschickt. Das Thema 'Berdiajew über Christentum und Kirche' wird dann in drei Teilen entwickelt: 1. über Glauben und Dogma, 2. über Gott, Mensch und Christentum und 3. über die christliche Kirche. Der Darlegung folgt jedesmal ein kritischer Teil.

Die Methode des Verfassers ist sehr einfach: er lässt strenge Gerechtigkeit walten und beurteilt Berdiajews Philosophie nach dem Massstab der katholischen Wahrheit (unter häufigen Hinweisen auf die Glaubensquellen, Hl. Schrift und Ueberlieferung). Dabei war es natürlich unvermeidlich zu zeigen, welch ein Abgrund sich auftut zwischen Berdiajews Christentum und dem der katholischen Kirche; und es war auch notwendig, in gewisser Weise schonungslos alle Blössen und Mängel dieser im Grunde subjektivistischen, modernistischen und anarchischen Philosophie aufzudecken. In der Tat kommt der Verfasser zum Ergebnis, dass Berdiajew sich in schlimme Irrtümer verwickelt hat, vor allem wegen seines Subjektivismus, Naturalismus und Modernismus (vgl. S. 40; 49 ff.; 63 ff.) und er schliesst mit den

Worten: « So [d. h. in der katholischen Lehre] sind diese brennenden Fragen befriedigend gelöst, auf die Berdiajew zwar geistreich hingewiesen, an die er sich aber allein herangewagt hat, und zwar leider mit unkundiger, unglücklicher Hand » (67).

Diese Methode des Verfassers hat den Vorteil, dass sie die Wahrheit vor dem katholischen Leser so darstellt, wie sie ist, ohne zu vertuschen oder zu verheimlichen, und dass sie den unkundigen oder unvorsichtigen Leser der Schriften Berdiajews vor dem oft verborgenen Gift (vgl. S. 49) des Irrtums wirksam warnt.

Andererseits aber kann man annehmen, dass der Verfasser seinen Ausdruck gewiss des öfteren gemildert und bestimmte unangenehme Tatsachen schonender ausgedrückt hätte, wenn das Ziel seiner Arbeit irenisch gewesen wäre oder wenn er andersgläubige Leser vor Augen gehabt oder wenn er gar die Absicht gehegt hätte, seine Dissertation Berdiajew persönlich zu überreichen.

Bei mehr darlegender Methode und mehr immanenter Kritik wäre das Urteil über Berdiajew weniger negativ ausgefallen.

Das Positive an der Arbeit liegt nicht so sehr darin, dass der Verfasser den Wahrheitsgehalt aus den oft mit grossen Irrtümern vermischten Gedanken Berdiajews herausholt, sondern vielmehr darin, dass er Falsches zu berichtigen und Fehlendes zu ergänzen trachtet. So sind seine Ausführungen über das Gottmenschentum in der Kirche (u. a. in Anlehnung an Tyszkiewicz) (S. 55-8), über das wahre Schöpfertum dessen, der sich der Hierarchie des mystischen Leibes Christi unterordnet (S. 66-7), oder auch über die katholische Autoritäts- und Freiheitsauffassung (S. 58 ff.) ausserordentlich positiv. Wertvoll an der Arbeit sind vor allem auch einige Feststellungen geschichtlicher Zusammenhänge oder Abhängigkeiten (z. B. betreffs der Begegnung zwischen Slawophilismus und französischem, katholischem und protestantischem — Sabatier — Modernismus) (49 ff.).

Ueberraschend, wenigstens auf den ersten Blick, wirkt es, wenn der Verfasser in der Philosophie Berdiajews, den Pfleger den 'ostchristlichen Gnostiker' nennt, Agnostizismus feststellt (17-8; 63). Beim Lesen der Dissertation kommt einem auch der Ausspruch eines anderen Autors in den Sinn, man könne eigentlich Berdiajew nicht widerlegen, man könne ihn nur überwinden (so Koepgen). Bemerkt sei noch folgendes: Der Verfasser betont manchmal zu stark, dass Berdiajew die sichtbare Kirche ablehnt, und stellt wohl nicht genügend heraus, in welchem Sinne Berdiajew das Sichtbare doch auch wieder zulässt (vgl. S. 41; 50; 65), was in Anbetracht der paradoxalen Art Berdiajews sich auszudrücken gar nicht so leicht zu bestimmen ist. Wenn Berdiajew die menschliche Tragödie in Gott verlegt und Gott sehnsüchtiges Verlangen nach dem Menschen zuschreibt, ohne den Gott nicht sein könnte, so liegt darin gewiss eine Uebertreibung und ein Anthropomorphismus (vgl. 24 f.; 30 f.); aber ist nicht letzlich alles Menschliche in Gott begründet, und sind nicht diese Aussagen Berdiajews in buchstäblichem Sinn bei der Menschwerdung des Sohnes Gottes wahr geworden? — In einer Reihe von Fällen hätte der Verfasser mit Nutzen angegeben, wo sich bestimmte Behauptungen Berdiajews finden und ob es sich um ausdrückliche Urteile handelt oder nur um Folgerungen aus gewissen Prämissen (z. B. wo und wie leugnet Berdiajew die Sakramente — 65 —, die Jungfrauschaft Mariens — 39 —, die Gnade — 56?).

Bezeichnend ist die Offenheit und Strenge im Urteil des Verfassers. Aber es handelt sich nicht nur um Offenheit im Urteil: die ganze Arbeit offenbart ein weitherziges Geöffnetsein und eine grosse Empfänglichkeit für die Probleme unserer Zeit und ihre Lösung in der Lichtfülle der katholischen Wahrheit.

B. SCHULTZE S. I.

Kyrios, Vierteljahresschrift für Kirchen-und Geistesgeschichte Osteuropas, Hrsgb. v. Hans Koch VI (1942/43) H. 1/2.

Wie im letzten Heft des « Kyrios », so ist M. Tarchnišvili auch in diesem Hefte mit einem bedeutenden Beitrag vertreten. Er behandelt « Zwei georgische Lektionarfragmente aus dem 5. und 6. Jahrhundert ».

Das erste Fragment liegt in der Universitätsbibliothek von Graz; das zweite befindet sich im Museum der historischen Gesellschaft von Tiflis unter der Nummer 1329. Beide sind schon von Schanidze beschrieben worden. Tarchnišvili bearbeitet sie jedoch hier zum ersten Male in gründlicher Weise. Er kann durch vollgültige Beweise darlegen, dass das Original des Grazer Fragments aus der Mitte des fünften Jahrhunderts stammen muss; es ist also älter als das Lektionar von Kekilidze und das bekannte alt-armenische Lektionar, welches Conybeare übersetzt hat. Dieses Ergebnis der eingehenden Untersuchungen Tarchnišvilis ist von Bedeutung nicht nur für die Kenntnis der frühen Liturgie im allgemeinen, sondern auch für die Kenntnis der Bibelübersetzungen ins Georgische im besonderen; es gibt dem Verfasser des Artikels Gelegenheit, kurz die Geschichte dieser Bibelübersetzung darzulegen und den Platz zu kennzeichnen, den die beiden Fragmente darin einnehmen. Der wertvolle Beitrag schliesst mit einer Erklärung mancher oft falsch gedeuteter liturgischer Termini und einer wort- und sinngetreuen Uebersetzung der beiden Fragmente.

Im folgenden Artikel berichtet D. Ćyževśkyj über « Zwei Ketzer in Moskau » auf Grund von verschiedenen, in der anscheinend unerschöpflichen Hausbibliothek der Frankeschen Stiftungen in Halle befindlichen Briefe. Die beiden « Ketzer », sind Quirinus Kuhlmann, mit dem sich der verdienstvolle Gelehrte schon öfters beschäftigt hat, und Dmitri Tveritinov. Während der erste der beiden Männer, trotz seiner unleugbar grossen Grundlinie, sich doch in uns heutzutage abstrus anmutenden Ideen ergeht und darum kaum das grosse Interesse verdient, das ihm schon wiederholt geschenkt wurde, so ist das Material, welches uns Prof. Ćyževśkyj zur Geschichte des zweiten der beiden, nämlich D. E. Tveritinovs, neu bietet, um so wertvoller und interessanter. Der ganze Prozess dieses Russen gewinnt durch dasselbe ein anderes Gesicht; dadurch wird auch die Vorgeschichte des Kamen very, des bekannten Buches von Stefan Javorśkyj, wie Ćyževśkyj diesen Namen schreibt, weit klarer und verständlicher als dies bisher

der Fall war. — Man versteht auch besser, warum dies Buch, zu Lebzeiten des Zaren Peters des Grossen, nicht gedruckt werden konnte.

Im dritten Artikel schreibt Prof. G. Stadtmüller in meisterhafter Weise über die Aufgaben eines Buches, welches die Christianisierung Südosteuropas behandeln sollte. Seine Forderung, den ganzen Balkan als eine religions- und kirchengeschichtliche Einheit zu sehen, ist so einleuchtend, dass man endlich diese Auffassung zur Grundlage nehmen sollte für jedes Studium der Balkankirchengeschichte überhaupt. Weder die einzelnen Balkanstaaten, noch der ganze Balkan, sind ja in sich selbst ruhende Grössen — sie sind vielmehr der Kampfplatz für die weltweiten Auseinandersetzungen zwischen Ost und West. Wie kann man da, ohne zu verkümmern, ein einzelnes, kleines Gebiet gesondert betrachten, ohne ständig Rücksicht auf das grosse Ganze und auf die noch grösseren Anrainer zu nehmen!

Sehr gut unterscheidet der Verfasser für den Bereich des Balkans zwischen einer ersten und einer zweiten Christianisierung des Landes. Die Berechtigung dieser Zweiteilung zeigt klar ein Vergleich mit Gallien, wo man trotz der einbrechenden Volksschaaren zur Zeit der Völkerwanderung nur eine einmalige Christianisierung des Landes, nämlich die erste, zur Römerzeit erfolgte findet. Auch was Stadtmüller über die äussere und die innere Christianisierung als Forschungsproblem sagt, wird allgemein Beifall finden.

Ich möchte aber doch auch einige Bemerkungen zu dem verdienstvollen Artikel machen. Es scheint mir etwas gewagt zu sein, Südosteuropa bis in die Slowakei hinein auszudehnen. Dann muss man schliesslich auch Mähren dazurechnen, weil ja auch dort die beiden Slawenapostel gewirkt haben. Und warum nicht auch Prag und Krakau, wo einst Klöster des byzantinischen Ritus bestanden haben! Ich meine auch, dass der Verfasser den Begriff der inneren Christianisierung etwas gar zu weit nimmt. Man kann doch nicht einen mehr oder weniger treu nach den Lehren der Kirche Christi schreibenden modernen Literaten als erst noch auf dem Wege zur hundertprozentigen Christianisierung befindlich bezeichnen. Es gibt doch in der Geschichte der Völker auch eine Entchristianisierung. In diese Reihe gehören viele Erscheinungen, die der Verfasser vor allem gegen Ende seines Artikels anführt.

In der wissenschaftlichen Chronik setzt W. Haugg seine « Materialien zur Geschichte der östlich-orthodoxen Kirche in Deutschland » fort. Als Quelle für spätere geschichtliche Forschungen sind dieselben sicher von Bedeutung. Man sieht daraus, wie sehr das heutige Deutsche Reich auf die Schaffung einer orthodoxen Reichskirche hinarbeitet. Interessant zu lesen sind auch die Referate über die « Diözesanversammlung der orthodoxen Diözese in Deutschland, 29.-31. Jan. 1942 ». Es geht aus denselben zweierlei hervor. Erstens, dass eine starke Spannung zwischen den orthodoxen Ukrainern und den eigentlichen Russen vorhanden ist. Zweitens, dass die orthodoxe Kirche in Deutschland die unierte Kirche und die Arbeit für die Kirchenunion klar ablehnt. Dass all dies gesagt und gedruckt werden konnte, zeigt klar auch die Einstellung der verantwortlichen Männer in den ausserkirchlichen Verwaltungsstellen.

A. M. Ammann S. I.

Dm. Błażejowskyj, *De potestate Metropolitarum Kioviensium catholicorum in clerum regularem,* Roma 1943 (Diss.).

Die sauber und fleissig gearbeitete Abhandlung stellt einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der unierten Kirche der ehemaligen Krone Polens und des Grossfürstentums Litauen dar. In klarer Gliederung behandelt der Verfasser zuerst die Befugnisse des Metropoliten über die Generalkapitel des Ordens, sodann dessen Gerechtsame gegenüber den Protoarchimandriten, seine Rechte über die Archimandriten und schliesslich über die einzelnen Religiosen. In einem äusserst nützlichen Anhang gibt der junge ukrainische Gelehrte zwei eingehende Listen aller Klöster des Ordens und zwar aus den Jahren 1748 und 1774. Dem schliesst er eine neu durchgesehene Reihe der Protoarchimandriten und eine zweite der in Rom ansässigen Prokuratoren des Ordens an. Seine Studie schliesst er mit dem Untergang der alten Kiewer Metropolie beim Tode des letzten Metropoliten Theodosius Rostocki im Jahre 1805 ab. Dieselbe ist aufgebaut auf allen in Betracht kommenden in Russland veröffentlichten Quellen und Abhandlungen, auf umfangreichen Studien in den römischen Archiven des Vatikans und der Propaganda und auf etlichen, nur sehr schwer zugänglichen Werken aus dem Besitz des Ordens.

Aus dieser Arbeit geht hervor, wie sehr die Reform Rutskis das Gesicht des Ordens und auf die Dauer auch den ganzen organisatorischen Aufbau der ruthenischen Kirche im westlich-lateinischen Sinne verändert hat. Generalkapitel, Protoarchimandriten, Archimandriten im hier gebräuchlichen Sinne gab es bis dahin in der slawischen Ostkirche nicht. All dies hat Rutski teils klar entwickelt, teil nur im Keime eingeführt. Für diese Einrichtungen reichte die östliche Kirchengesetzgebung nicht aus. Man ersieht aus den Ausführungen auch äusserst klar, dass man in Rom für die jeweils zu treffenden Entscheidungen keine ostkirchlichen Rechtsquellen zu Rate zog sondern sich nur auf frühere römische Entscheidungen seit dem Jahre 1617 berief: eine Art der Rechtsfindung, von der man heute für die Belange der Ostkirche zu deren Vorteile gänzlich abgegangen ist. Auch die Gesetzgebung Papst Benedikts XIV. für die Ostkirchen zeigt sich in diesem Zusammenhang als eine weitgehende Angleichung an, ja als einen Einbau der ruthenischen Kirche in die lateinische Art des organisatorischen Aufbaues der Kirche.

Als Kritik dieses Erstlingswerkes des Verfassers ist zu bemerken, dass er gerade diese Ueberlegungen nicht gemacht hat, sondern sie dem Leser überlässt. Auch ist die Einleitung zu seiner Abhandlung mit ihrem historischen Ueberblicke in manchen Punkten falsch, so vor allem, wenn Verfasser darin behauptet, die Kiewer Metropolie sei im Jahre 988 errichtet worden. Die Eigennamen sollten in einem wissenschaftlichen Buche so geschrieben werden, wie die Namensträger selbst sie geschrieben haben und nicht wie eine, leider gerade bei der ukrainischen Orthographie kaum endgültig festgelegte Regel sie gerade jetzt schreiben möchte. A. M. Ammann S. I.

Fulvio CORDIGNANO S. I., *Catasto Veneto di Scutari e registrum concessionum* 1416-1417. II. *Registrum concessionum* (Collana studi sui paesi dell'« Illyricum » N. 4). Roma 1942, Tip. Poliglotta « Cuor di Maria », 171 S.

Wer die hier besprochene Schrift aufmerksam liest, muss den geduldigen Fleiss und das fachmännische Urteil ihres Verfassers anerkennen, selbst wenn er in einigen Punkten anderer Ansicht sein sollte. Die Erstausgabe des Registers der venezianischen Regierungsbeamten der Provinz Scutari aus den Jahren 1416-1417, eine kurze, aber gute Einführung, die eine Auswertung der Regierungserlasse darstellt, sehr gute Erläuterungen der weniger bekannten Ausdrücke im Lateinischen, Italienischen und Albanischen, ein wertvolles geographisches Verzeichnis sind der Grundstock dieses Buches. Im Anhang sind zwei kurze Geschichtsberichte über Albanien von neuem abgedruckt, nämlich « Die Pilgerfahrt des Ritters Arnold von Harff » (1496-1499; herausgegeben von E. von Groote, Köln 1860) und « Libri cronicarum » (Nürnberg 1493). Der Verfasser hat sich bemüht, eine gewissenhaft genaue Wiedergabe seiner Handschrift zu bieten; hierin hat er meines Erachtens des Guten zu viel getan, zum Schaden einer modernen Grundsätzen entsprechenden Ausgabe.

Dies gilt z. B. von der Interpunktion, der Rechtschreibung; auch fehlen am Kopf der einzelnen Erlasse die Regesten, mit Ausnahme der etwas dürftigen Angabe *Concessio* I (etc.). Sein Urteil über die venezianische Regierung ist massvoll (vgl. S. 22, 27). Ueber die Kanzleiformen der Erlasse könnte mehr gesagt werden. Man vergleiche z. B. die gewöhnlichen Redewendungen *Nos facimus manifestum* in den meisten Erlassen mit anderen, wo es heisst: *notum facimus; pateat evidenter; presentes litteras inspecturis notificamus,* und besonders die Einleitung des 83. Erlasses: *In nomine dei eterni amen.* Auch seine Ausführungen über die Aemter der venezianischen Regierung enthalten Ungenauigkeiten.

Es ist schade, dass « per motivi di tempo » (S. 161) ein Personenverzeichnis (nomi e cognomi) diesem Band nicht beigefügt worden ist. Trotz dieser von mir gemachten Bemerkungen wünsche ich dem tüchtigen Missionar und Gelehrten, dass er seine Forschungen über Albanien fortsetzen könne, insbesondere seine schon seit langer Zeit vorbereiteten Arbeiten aus den wertvollen Archivbeständen der Propaganda-Kongregation. G. HOFMANN S. I.

J. VAN DER PLOEG O. P., Dr., *Oud-syrisch Monniksleven.* Leiden, Brill. X, 109 pag.

Dès le début l'A. nous avertit qu'il n'a pas voulu écrire une histoire du monachisme syrien. Même réduite à des proportions plus modestes, cette excellente esquisse sera accueillie favorablement. Sur les origines du monachisme et du cénobitisme syrien planent encore beaucoup d'obscurités; les écrits d'Aphraat, la règle de Rabboula d'Edesse, la vie de Syméon le Stylite, les synodes nestoriens font connaître les moines de la première période et la décadence du VIe siècle; mais alors surgit le réformateur, Abraham de Kaškar,

dont les deux règles parlent du jeûne, de l'oraison, de la vigile, du postulat ou noviciat, de la tonsure et de la vêture, de la vie anachorétique et cénobitique, de l'administration du monastère, mais surtout de l'idéal du moine. Cet idéal, c'est la séparation du monde la plus complète possible, la vie au cenobium n'étant qu'une préparation; le moine vise à la vie solitaire dans une cellule située à une distance plus ou moins grande du monastère où il ne rentre que le dimanche pour participer au mystère eucharistique. Pour illustrer tous ces points de la réforme d'Abraham, l'A. met à profit les écrits de Dadišo de Qatraya, d'Isaac de Ninive, d'Išo'denah, les canons des synodes, mais surtout les récits de Thomas de Marga et de Jean Bar Khaldoun. Il montre clairement combien différente est la conception d'une telle vie monastique de celle qui prend comme base nos trois vœux de religion.

Cette étude synthétique fondée sur l'analyse critique des sources est prudente dans ses argumentations et nuancée dans ses conclusions; bien de questions ne reçoivent qu'une solution provisoire. L'A. dit avoir renoncé à comparer le monachisme syrien avec le monachisme grec ou égyptien. Cette décision est regrettable; on voudrait bien savoir p. ex. quel rapport il y a entre la šelya (= repos), qui en est le fondement et qui est si difficile à définir, et l'ἡσυχία des Grecs. Signalons enfin un lapsus calami : la composition des *Apophtegmata Patrum* attribuée à un auteur anonyme du XVe siècle (pag. 5), appartient probablement au Ve siècle. A. Raes, S. J.

Het Christelijke Oosten. Uitg. « De Toorts », Heemstede, 1941.

L'Association hollandaise pour l'union des églises, l'*Apostolaat der Hereeniging,* a eu l'excellente idée de présenter à ses associés et à tous ceux qui s'intéressent à l'Orient Chrétien une série de dix petits volumes, de 80 pages chacun, intitulée *Het Christelijke Oosten.* Dans cette introduction à l'histoire et à la vie religieuse des églises orientales souffle un esprit irénique, qui à côté des richesses et des beautés des églises dissidentes connaît aussi leurs faiblesses, et qui ayant conscience de la force que les catholiques puisent dans la possession de la verité, n'ignore pas leurs manquements de tact et de pénétration intellectuelle, sans pourtant se complaire dans un dénigrement déplacé.

La présentation extérieure des volumes est parfaitement réussie: le grand nombre de vignettes, si expressives dans leur sobriété, qui ornent la couverture des volumes, le commencement et la fin des chapitres, sont de la main d'un des plus fameux artistes hollandais, Joan Collette; en outre, dans chaque volume une vingtaine d'illustrations, choisies judicieusement et accompagnées d'un bref commentaire, augmentent considérablement la richesse de cette publication.

Faisant avant tout œuvre de vulgarisation les différents auteurs ont cependant tenu compte des derniers résultats de la science; plusieurs parmi eux ont d'ailleurs un nom dans les sciences ecclésiasti-

ques orientales; un index des noms et des choses ainsi qu'une petite bibliographie termine chaque volume. Malgré le désir manifeste d'être objectif, les auteurs devant être bref, ont donné des raccourcis qui parfois sont à peine justes. Il me faut en outre relever quelques inexactitudes à corriger dans une nouvelle édition.

Quand on attribue l'apostasie des Unis de Russie Blanche en 1831 « à la crainte de la latinisation et à la peur de la papauté encore incomprise » (I, 42), on oublie de signaler la cause principale de l'apostasie: la contrainte de conscience imposée par des mesures violentes et injustes par les agents du tsar Nicolas I. La crainte de la latinisation était si peu profonde que beaucoup d'Unis, voulant rester catholiques, ont choisi l'unique solution permise alors par la conscience, celle de passer au rite latin.

Comme exemple de césaropapisme on apporte les mesures prises par Nicéphore Phocas dans ses possessions italiennes: « il plaça l'Apulie sous la juridiction ecclésiastique de Constantinople, nomma sans reconnaître les droits du Pape un archevêque à Otrante et prohiba le rite latin dans ses états de l'Italie méridionale » (III, 42). Voilà des accusations assez graves; mais, selon l'histoire écrite par J. Gay, le dernier point est presque certainement inexact; quant à l'évêque d'Otrante, le basileus n'a fait que relever sa dignité à celle d'archevêque; d'ailleurs, dans l'Apulie la politique ecclésiastique de l'empereur était bien plus souple qu'il ne se peut dire, comme ici, en une seule phrase.

L'affirmation que la « doctrine mystique de Grégoire le Sinaïte concorde assez bien avec celle de S. Jean Climaque et de Maxime le Confesseur » (III, 77), ne peut se soutenir qu'en élargissant fortement l'expression élastique: concorde assez bien.

On ne peut guère dire que au IVe et Ve siècles « les monastères étaient des foyers de la science théologique » (II, 25).

Le volume sur les liturgies orientales donnerait lieu à pas mal d'observations, surtout dans ses parties historiques. Certes, les Maronites emploient la liturgie de S. Jacques, mais dire qu'ils le font « dans une forme très latinisée » (VIII, 30) est une exagération déplorable: latinisées sont les formules de la consécration; la théologie latine à fait apporter des changements à la formule de l'épiclèse et du trisagion; pour tout le reste, la messe maronite est aussi orientale que celle des jacobites. La forme qu'a prise la liturgie byzantine « aura bien été influencée par le fait qu'au moment où Constantinople grandissait, S. Grégoire de Nazianze, cappadocien, et S. Jean Chrysostome, antiochien, y ont pu introduire les formes liturgiques » (VIII, 33). C'est là une hypothèse gratuite; on aurait mieux fait de parler de l'influence de S. Basile et peut-être de celle de Nestorius. Plus loin encore, on reparle de S. Grégoire de Nazianze, à qui on voudrait attribuer la liturgie des présanctifiés de préférence à S. Grégoire le Dialogue (VIII, 34). En fait ni l'un ni l'autre n'en est l'auteur; l'attribution au dernier ne remonte pas au-delà du XVIe siécle, et je crois qu'il n'y a qu'un seul manuscrit connu qui l'attribue au premier; les plus anciens manuscrits disent simplement: acolouthie du carême, ou du jeûne, ou de la quadragésime. « Quand les oraisons commencèrent à être récitées à voix basse par le prêtre, les litanies reçurent leur grand développement » (VIII, 36). Ne serait-ce pas le contraire? Ne seraient-ce pas les litanies chantées par le diacre qui ont amené le prêtre à réciter entre temps les oraisons à voix basse? L'hymne *Monogenes* devrait son origine à la lutte contre le monophysisme (VIII, 37). Comment concilier cela avec le fait que les monophysites syriens chantent le même hymne et l'attribuent à leur coryphée, Sévère d'Antioche?

Voici maintenant le titre et le contenu des dix volumes:

I. – C. A. Bouman, *De Breuk tusschen Oost en West.* Les traditions propres aux chrétientés orientales. L'idéal de la réunion des Églises.

II. – EPHREM SLOOTS, O. F. M. *De groote Bloei.* Histoire des chrétientés orientales depuis les grands Conciles jusqu'à l'iconoclasme.

III. – F. WIJNHOVEN, A. A., *Groeiend Wantrouwen.* Histoire depuis l'iconoclasme jusqu'à la chute de Constantinople.

IV. – ZACHARIAS VAN HAARLEM, O. Cap., *Na de Scheiding.* Histoire depuis la chute de Constantinople. Une bonne partie du livre est consacrée à la Russie.

V. – C. DE CLERCQ, *Kerkelijk Leven in het Oosten.* Le clergé et la pratique du culte avec l'administration des sacrements.

VI. – J. LEUSSINK, O. S. B., *De heilige Ikonen.* La nature et le culte des icones; les règles et les sujets de l'art iconographique.

VII. – C. A. BOUMAN, *Theotokos.* La Mariologie et le culte de Marie dans les Églises orientales.

VIII. – J. DE SWART, *De Eeredienst van het Oosten.* L'esprit propre des liturgies orientales; leur évolution et la construction de leurs offices.

IX. – Mgr. J. O. SMIT, *Hereenigingspogingen in verleden en heden.* Notes très justes sur l'empire latin de Constantinople, sur les unions de Lyon et de Florence; informations précieuses sur l'activité unionistique des derniers Papes.

X. – H. VAN KEULEN, C. SS. R., *Hereenigingswerk in Nederland.* Histoire et activité de l'*Apostolaat der Hereeniging* en Hollande, par son président; le 25 juillet 1937, à l'occasion du dixième anniversaire de la fondation, les fêtes réunissaient 1700 zélatrices; en 1939 l'association était établie dans 835 paroisses.

A. RAES, S. J.

ABŪ'S-SUʿŪD, *Rapporti tra l'Islam e il Cristianesimo; L'Islam e la democrazia.* Roma, Istituto per l'Oriente, 1942-xx.

Ces deux brochures de 29 pages chacune, constituant les nᵒˢ 1 et 2 d'une collection intitulée *Quaderni Orientali,* contiennent les traductions en italien des deux conférences en arabe données respectivement à Rome le 1 mai 1942 sous les auspices de l'Istituto per l'Oriente et à Berlin le 6 juillet 1942 à l'Académie des Sciences, par « un savant homme de religion »; les textes originaux ont paru dans *Waḥy al-aṯir,* revue mensuelle de la station radiophonique arabe de Bari, nº de mai-juillet 1942, et dans le périodique *Barîd ash-sharq* de Berlin, vol. IV, nº 42.

L'éditeur de ces traductions dit avoir eu pour but de montrer « ce que pensent les peuples d'Orient qui seront demain les collaborateurs du 'nouvel ordre' mondial », d'une part sur le caractère « essentiel » de « ce qui unit, malgré l'apparence des contrastes », musulmans et chrétiens, et d'autre part sur la « prétendue identité de

principes entre l'Islam et la démocratie, qui est un des arguments invoqués par l'Angleterre et ses alliés dans leur propagande ».

Sans nier l'intérêt de ces pensées en tant que « document humain », nous devons reconnaître que le jugement y est influencé par des préoccupations extra scientifiques qui en diminuent la valeur objective. Ainsi la thèse de la « différence d'attitude de l'Islam envers le Christianisme et envers le Judaïsme » développée dans la première conférence avec des arguments d'Ecriture et de tradition musulmane, a quelque chose d'outré et de forcé. Dans la pratique de Muḥammad comme dans les textes qur'aniques, ni les chrétiens ne sont sans distinction couverts de cet excès d'honneur ni les juifs sans réserve de cette indignité: Qur. III, 68-69, que l'on paraphrase sans le citer (p. 15), rend hommage aux juifs d'honnèteté scrupuleuse; et Qur. V, 67-68 allégué (p. 27) ne reproche rien aux rabbins et prêtres juifs, tandis que V, 85 allégué également (p. 2?), qui fait l'éloge de prêtres et moines chrétiens, ne doit pas être séparé du verset suivant 86, qui précise qu'il s'agit de ceux qui font bon accueil à la prédication musulmane, ni ne doit faire oublier IX, 34 et LVII, 27 sur les moines prévaricateurs ou relâchés; — et il n'est pas exact, comme on le donne à penser (p. 14-15), que les juifs sont seuls blâmés par le Qur'ân d' « altérer », « oublier » ou « cacher » la verité à eux révélée (à côté de II, 39; 70; IV, 48; V, 16; 45, voyez II, 134; 141; 154; 169, III, 64; 184; V, 17-18) ou de se croire orgueilleusement le peuple élu, objet exclusif des faveurs divines (à côté de II, 84; 88; V, 69; LXII, 6, voyez II, 105; V, 21; — II, 99; IV, 52; III, 65-67). Cette argumentation unilatérale et tendancieuse méconnaît la doctrine authentiquement islamique sur la similitude de condition, pour l'essentiel, des deux groupes de « gens de l'Ecriture » et nous empêche de louer sans restrictions un écrit où nous nous plaisons à relever le rappel de la croyance musulmane au Messie Jésus, esprit de Dieu et verbe de Dieu mis en Marie la pure et la sainte, à sa prédication et à ses miracles, à ses apôtres, à son assomption auprès de Dieu et à la prévalence de ses disciples sur ses ennemis jusqu'au jour de la Résurrection (p. 15-22), et cette attestation que les croyances religieuses doivent tendre, « non à l'éloignement, mais au rapprochement entre les hommes et au règlement de leurs rapports sur le plan des hauteurs de la pensée et des beautés de l'esprit et non simplement des intérêts matériels et égoïstes » (p. 7-8).

Des objections analogues peuvent être faites à la seconde conférence où, pour soutenir certaine thèse de la non démocraticité de l'Islam, on gauchit la doctrine islamique orthodoxe sur la constitution de la communauté, en minimisant la distinction du pouvoir exécutif et de ses détenteurs d'avec l'autorité législative et ses interprètes (p. 27) et le caractère électif, en droit, de la désignation du chef (p. 26). On se donne, du reste, trop beau jeu en choisissant, pour les confronter avec le système de gouvernement musulman canonique, d'une part (p. 10-11; 25) le régime démocratique corrompu par les passions humaines et d'autre part (p. 28-29) un régime autoritaire idéal non encore miné par l'arbitraire ou le favoritisme. Et il est piquant de constater, comme nous le fait remarquer un lecteur averti, que l'émir Shekîb Arslan, dont on invoque (p. 5) le témoignage, ne manque pas (cf. la phrase à cheval sur les pages 379 et 380 du vol. XX d'*Oriente Moderno*) de faire d'expresses réserves sur certains principes politiques de diffusion récente et leur compatibilité avec la *šūrā* musulmane.

PAUL M.-A. MULLA.

Alphonse ROERSCH, *Correspondance de Nicolas Clénard* (Académie Royale de Belgique, Classes des Lettres et des Sciences Morales et Politiques. Collections des Anciens Auteurs Belges. Nouvelle série, n° 2). T. I, II, III. Bruxelles, Palais des Académies, 1940-1941. In-8°, XXIII-259 pp.; VIII-189 pp.; XII-213 pp.

Alphonse ROERSCH, *Clénard peint par lui-même.* Textes choisis et annotés par Alph. Roersch. Collection Nationale, Office de Publicité, 36, Rue Neuve, Bruxelles 1942, 78 pp.

Il 5 novembre 1542 moriva a Granada il grande umanista lovaniese Nicolas Clénard, pioniere dell'apostolato presso i musulmani, o più esattamente Cleynaerts, *alias* Beke. Sarebbe stata la ricorrenza del suo quarto centenario una ottima occasione per pubblicare degli studi commemorativi della sua attraente personalità. Forse è questo il motivo che ispirò all'Accademico belga Alfonso Roersch l'idea di far conoscere la sua biografia per mezzo dell'opuscolo che riportiamo in secondo luogo. In esso il Clénard è veramente « dipinto da sè stesso », giacchè vi si trovano raccolte delle lettere o brani di lettere — tradotte in francese — le quali offrono una come cronaca progressiva della vita dell'insigne umanista.

Il Clénard nacque a Diest nel 1493 e morì a Granada nel 1542. Fra queste due date si svolge una vita ricca di vicende, sì a Lovanio che in Francia, in Ispagna, nel Portogallo e nel Marocco. Avendo intraveduto le affinità dell'ebraico con l'arabo, Clénard si mise di propria iniziativa, con l'aiuto del salterio poliglotto del Giustiniani, allo studio dell'arabo per meglio acquistare la padronanza della lingua della Bibbia. La prospettiva di successo che gli offriva la Spagna, dove — nell'Università di Salamanca — verrebbe insegnata ancora la lingua araba, lo spinse a mettersi in viaggio da Parigi alla volta di Salamanca. Non ostante la prima delusione e ubbidendo a un ideale ardentemente accarezzato, dopo alcune lezioni elementari ricevute dall'ellenista Hernán Núñez de Toledo, Clénard diventò maestro. Si accinse poi allo studio della religione e dell'ambiente islamico, che egli desiderava conoscere a fondo per meglio poter adoperare le sue conoscenze nell'apostolato presso i musulmani. Ritornato da un soggiorno di due anni a Fez, quando si disponeva a rientrare in patria per organizzarvi l'insegnamento dell'arabo, Clénard venne sorpreso dalla morte a Granada, all'età di 49 anni.

Queste e molte altre svariate vicende vengono narrate dal Roersch in capo all'opuscolo di cui ci occupiamo ed elencate cronologicamente come introduzione al primo volume della « Correspondance » (pp. XI-XIII), di cui stiamo per parlare.

L'edizione e il commento che ci offre il Roersch delle lettere di Clénard, non lascia nulla a desiderare [1]. Fin dal 1550 erano

[1] Da quasi mezzo secolo si occupa il Roersch di studi sul Clénard. V. Victor CHAUVIN et Alphonse ROERSCH, *Etude sur la vie et les travaux de Nicolas Clénard* (couronné par la classe des lettres dans la séance du 8 mai 1899, pp. 203).

apparse diverse edizioni, incomplete e alle volte incorrette. La più ampia è quella che ci offre il Roersch, poichè contiene 64 lettere, mentre la più abbondante delle precedenti ne comprendeva soltanto 50. È un merito dello stesso Roersch l'aver scoperto alcune delle lettere incluse per la prima volta in questa edizione. Il primo volume contiene le lettere in latino, come vennero scritte dal Clénard; nel secondo si fa un commento eruditissimo di tutti i passi delle lettere che lo richiedono: nomi propri, fatti storici, allusioni, ecc. Il terzo volume ci dà la traduzione di quelle lettere che possono essere d'un interesse più generale. Alcune ne vengono escluse, dato che l'argomento, prettamente linguistico mal si prestava alla traduzione. Indici assai completi di nomi e delle cose principali accompagnano il secondo e terzo volume e sono di grande aiuto per chi desideri orientarsi sui diversi aspetti della vita del Clénard.

Fra questi ci permettiamo di notare, soltanto di passaggio, la vocazione pedagogica del Clénard, che non perdeva occasione per insegnare — con un metodo diretto ed efficace — il latino, il greco, l'arabo; le sue spiritose e istruttive descrizioni dell'ambiente spagnolo e portoghese, principalmente delle osterie; la crociata pacifica per la conversione dell'Islam, per la quale egli cerca di interessare amici, Cardinali, Inquisitori, Carlo V e persino tutta la cristianità; suo carattere schietto, generoso, ardente, del quale le lettere ci dànno suggestivi abbozzi. Finalmente è da rilevare la sua simpatia per la Spagna, dove egli trovò non pochi nè oscuri amici, come Don Fernando Colón, figlio di Cristoforo, Hernán Núñez de Toledo (il « Commendatore Greco »), suo iniziatore nell'arabo, al quale egli giura eterna gratitudine, l'insigne Francisco de Vitoria e tanti altri.

Alcuni di questi aspetti sono già stati illustrati, come si può vedere nella Bibliografia pubblicata sì da V. Chauvin et Alph. Roersch che da M. Gonçalves Cerejeira (v. tomo I della « Correspondance », p. XI, nota 1) e completata dal Roersch (ibid. XV-XVI). Nondimeno la miniera che in una così bella e maneggevole edizione ci ha scoperto l'illustre Accademico belga dovrebbe stimolare ancora a fruttuosi studi (1).

S. Lator S. I.

(1) Giova notare che il P. Antonio Possevino esordisce il suo trattato *De ratione agendi cum Saracenis* (nel libro XI, vol. I della *Bibliotheca selecta*, Venetiis 1603, p. 442) con una lettera del Clénard al suo amico e professore Latomus, scritta da Fez il 9 aprile 1541, nella quale Clénard riferisce il risultato delle sue ricerche islamiche e i suoi progetti di apostolato.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

W. F. VOLBACH, *Avori medievali,* Biblioteca Apostolica Vaticana, Museo Sacro, Guida V, Città del Vaticano 1942. Pag. 16, illustr. 18.

Quasi subito dopo la quarta guida, che trattava del «tesoro della cappella *Sancta Sanctorum*», l'infaticabile assistente al Museo Sacro della Biblioteca Vaticana, il prof. Volbach, ha pubblicato il quinto volumetto delle guide così utile ai visitatori di cotesto Museo, ancora sempre chiuso al pubblico ed agli studenti d'arte in genere, a ragione della saggia e dotta introduzione premessa alle numerose e ben scelte riproduzioni. Nella sua prefazione l'autore potè veramente seguire il grande catalogo di C. R. Morey, gli oggetti di avorio e di osso del Museo Sacro Vaticano, Città del Vaticano 1936. Si riserva però il diritto di correggere il Morey in vari punti, specialmente quanto alla datazione di alcuni capolavori. Speriamo che queste guide proseguano con lo stesso ritmo come finora. Sarebbe di grande utilità per tutti.

A. M. A.

Caratteri e modi della cultura araba. (Conferenze e letture del Centro Studi per il Vicino Oriente, volume II). Roma, Reale Accademia d'Italia, 1943-XXI. Pag. 243.

Jalmari JAAKKOLA, *Précis d'Histoire de Finlande.* Traduit du finnois par Jean-Louis Perret. Lausanne, Librairie Payot, 1942. Pag. 190.

Sac. Carlo GATTI-P. Cirillo KOROLEVSKIJ, *I Riti e le Chiese Orientali.* Volume I: Il Rito Bizantino e le Chiese Bizantine. Genova-Sampierdarena, Libreria Salesiana Editrice, 1942. Pag. XXII+980, carte geogr. e tavole.

Leone G. B. NIGRIS, Arciv. tit. di Filippi, *L'Oriente cristiano e Roma.* Grottaferrata, 1942. Pag. 134.

Virgilio MAXIM, *De festis conciliorum oecumenicorum in Ecclesia byzantina.* (Excerpta ex dissertatione ad Lauream in facult. theolog. Pont. Univers. Gregorianae). Roma, 1942. Pag. 71.

G. I. BRĂTIANU, *Un enigma e un miracolo storico: Il Popolo romeno.* Bucarest, 1942. Pag. 210.

Fehim SPAHO, *Arapski, perzijski i turski rukopisi Hrvatskih Zemaljskih Muzeja u Sarajevo.* I. Svezak. Sarajevu, 1942. Pag. IX+107.

Krunoslav DRAGANOVIĆ, *Katolička Crkva u sredovječnoj Bosni.* (Pretiskano iz Povijsti Bosne i Hercegovine I). Sarajevo. 1942. Pag. 685-766.

Opus ineditum Nili Cabasilae de Spiritus Sancti processione contra Latinos (*)

1. Inter studiosos rerum orientalium byzantinarum Nilus Cabasilas peculiare sibi nomen adeptus est. Iure quidem merito. Tota enim huius viri vita in controversiis tum trinitaria contra Latinos, tum etiam palamitica interna concluditur. Sed insuper specialis quaedam nota adest in ipso, quae attentionem mereatur, cum hic auctor — primus inter Orientales —

(*) Studium magnae molis ante aliquot annos concinnaveram sub titulo: *Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae de processione Spiritus Sancti.* Quod quidem Hispaniae in bello civili amissum primum, deinde post Nationalium victoriam a R. P. Professore Emmanuele Alonso S. I., qui mihi illud reddidit, inventum est in parvo oppido Ánaz (Santanderii), non parum distante ab Universitate Comillensi, ubi ipsum, a communistis captus, reliqueram. Cum autem hic Romae publice iam edendum esset intra seriem voluminum nostrae collectionis *Orientalia Christiana Analecta,* iterum factum est ut maiores in dies difficultates hodierni belli publicationem pro opportuniori tempore amandandam suaserint, praesertim ob ingentem textus graeci, qui edi debebat, typographicum laborem et impensas. Nunc tamen partem quandam eiusdem operis in lucem profero, eam sc., quae generalem eius notitiam et exstructuram exhibet, quaeque eruditis, etiam sine textus lectione, inservire quodammodo potest.

Totum opus tribus partibus continebatur: quarum prima praeter biographiam Nili facta quaedam enucleabat, quae praecipua videbantur, qualia sunt multiplices relationes Cabasilae cum Demetrio Cydonio et positio eius in controversia palamitica; altera erat quae nunc editur, adiectis etiam paucis de activitate Nili litteraria, quae fusius in prima parte explicabantur; tertia vero analysim instituebat historico-theologicam et methodologicam prostremae partis operis Niliani, in qua argumenta quaevis S. Thomae e ratione petita ad ostendendam processionem Spiritus Sancti etiam a Filio esse acriter orthodoxus auctor impugnat. His tandem omnibus accedebat editio textus originalis, cum versione latina, huius ultimae partis, quae in cod. Vat. gr. 1117 folia octoginta complet.

Doctorem Angelicum S. Thomam impugnare satagerit [1]. Quod quidem non solum investigatoris curiositatem acuit, ut factum ipsum plene cognoscat, sed etiam ut in psychologiam huius hominis aliquando inquirat. Etenim Nilus cum primum, postquam quaedam scripta S. Thomae in graecum per Cydonios fratres translata noverat, addictissimus tanto Magistro fuerit eumque magnis, ut nusquam alium, laudibus extulerit, tum, repentino quodam animi motu, sententiam mutavit suam et Aquinatem veluti exosum inimicum christianae fidei ad mortem usque iudicavit [2].

Saeculo duodecimo ad finem iam vergente, ut coniicere possumus, ortum habuit Nilus ex clara nobilique domo, quam, sicut apertius ex gestis nepotis Nicolai Cabasilae patet, servitio Imperatorum mancipatam esse comperimus. Sub Ioannis Cantacuzeni duabus regentiis et potissimum dum hic habenas Imperii detinuit, certum est Nilum Cabasilam pro partibus hesychastarum active militasse, imo ipsum unum ex praecipuis doctrinae Palamae fautoribus fuisse. Sat quidem multa documenta de hac re proferre possem, nisi propositum meum exinde praetergredi viderer. Id solum innuam: mutabilitatem ipsius animi iterum in hoc negari non posse, quippe qui ipse, initio controversiae, deliramenta palamitica devitasse traditur [3].

Post Gregorii Palamae obitum ad Sedem Thessalonicensem electus et consecratus est, probabiliter initio anni 1361; sed Constantinopoli detentus, ut videtur, ad magnum suum opus contra S. Thomam vel finiendum vel perpoliendum, thronum archiepiscopalem obtinere de facto nunquam potuit,

(1) Vide, sis, interea opus I. Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota, ed altri Appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV. Studi e testi* 56, Città del Vaticano 1931, p. 137-138. — (Opus hoc deinceps citabitur ita: Mercati, *Notizie ed Appunti*).

(2) Cfr. D. Cydonium, *Apologia propriae fidei,* in cod. Vat. gr. 1102, fol. 70r-70v (apud I. Mercati, *Notizie ed Appunti,* 390-392).

(3) Haec omnia et quae ad episcopatum Nili et mortis eius annum referuntur, in opere meo completo ad primam partem locum proprium tractationis invenient, si tandem aliquando in lucem publicam illud venire poterit.

morte praeoccupatus ([1]). Haec accidebant circiter anno 1363, et adeo summam apud coaevos et posteros celebritatis laudem consecutus est, ut paucis omnino annis a morte eius elapsis, iam in Synodico Thessalonicensi ad caelos eveheretur tanquam « sanctissimus vir, qui verbis simul et factis scriptisque divinis operibus pro Ecclesia Christi decertavit » ([2]).

2. Nilus Cabasilas foecundissimus auctor fuit, sed nondum apud scriptores, qui de illo agunt, catalogum completum eius operum invenire mihi licuit. Attamen undecim certo, sed fortasse etiam tredecim diversa eius scripta — cognita — numerari possunt, quae hic apponere placet, in quatuor ordines distributa:

A) *Contra Romanam Sedem* ([3]).

1. Λόγος ἀποδεικνὺς μὴ ἄλλο τι τὸ τῆς διαστάσεως τῆς Λατίνων Ἐκκλησίας καὶ ἡμῶν... – « Oratio demonstrans non aliam dissidii Ecclesiarum Latinarum et Graecanicarum causam esse, quam quod Papa eius, quod controversum est, cognitionem ac iudicium ad Oecumenicam Synodum afferre detrectet, sed ipse solus controversiae magister ac iudex sedere velit, reliquos

([1]) Notitia sumitur ex SYMEONE THESSALONICENSI, *Dialogus contra haereses*, c. XXXI; MG 155, 145 A. Notare velis perperam factam fuisse in editione MIGNE versionem latinam quoad postremam clausulam. Textus graecus ita sonat: « μὴ πρὸς αὐτὴν δὲ φθάσαντος ἐλθεῖν ».

([2]) Elogium Nili, probabiliter a Dorotheo Thessalonicensi exaratum, legas ex integro in cod. Vat. gr. 172, fol. 168v; pro historia enim palamismi non spernendum documentum constituit.

([3]) Haec duo opera contra Romanam Sedem pluries typis excussa sunt: Basileae 1544, Francofurti 1555, Hannoviae 1608, Lugduni 1645 (ex H. WHARTON, *Saeculum Wicklevianum*, p. 39, in Append. ad G. CAVE, *Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria*, t. II, Oxonii 1743). Aliam editionem numerat DEMETRAKOPULOS, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, p. 77, pro anno 1612, at locum non assignat. Exstat quoque rarissima editio anni 1624 iuxta plures Londini, sed iuxta DOSITHEUM, patriarcham Hierosolymitanum — a DEMETRAKOPULO (ibidem) citatum — Constantinopoli facta a Hieromonaco Nicodemo Metaxas, simul cum aliis opusculis Meletii Alexandrini, Georgii Coressii, Barlaami Calabri et Gabrielis Severi. — Habentur etiam in MG 149, 683-700 et 699-730; sed animadvertas ex hac editione duo opera Nili unum solummodo dicenda fore, duobus libris constans. Fortasse erroris ratio inde venit, quia in Indice editioni Constantinopolitanae praeposito legitur ita: 'Nili Cabasilae libri duo' i. e. opuscula duo (cfr DEMETRAKOPULUM loc. cit.).

vero discipulorum instar dicto audientes habere. Quod quidem ab Apostolorum et Patrum legibus est alienum ». *Inc.* « Ἡγούμεθα δεῖν πρὸς λατίνους ». *Des.* « οὔτε οἱ τῶν πατέρων βούλονται νόμοι, τὰ παρόντα ἀρκεῖ ».

2. Περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ Πάππα. — « De Primatu Papae ». — *Inc.* « Φασὶν οἱ λατῖνοι τὸν μακάριον Πέτρον ». *Des.* « μὴ περιέλῃς ἐκ τοῦ στόματός μου τὸν λόγον ἀληθείας ».

B) *Pro palamitica doctrina.*

3. Τοῦ ἁγίου... Νείλου... λόγος σύντομος πρὸς τὴν κακῶς ἐκλαμβανομένην φωνήν... — « Sancti Patris nostri Nili [Cabasilae], Archiepiscopi Thessalonicae, brevis tractatus circa vocem illam, ab haereticis Acindynianis perperam intellectam, qua divus Gregorius Nyssenus ait nihil praeter divinam naturam increatum esse; unde non sola natura divina increata est, sed etiam simul cum ipsa proprietates eius naturales». — *Inc.* « Κανών ἐστι θεολογικός ». *Des.* « δι' ἧς ἡ ἀλήθεια τοῖς ἀξίοις ἀποκαλύπτεται » (1).

4. Τόμος συνοδικός... κατὰ τῶν φρονούντων τὰ Βαρλαάμ τε καὶ Ἀκινδύνου... — « Tomus synodicus, quem sancta et divina Synodus proposuit, cum adversus sentientes Barlaami et Acindyni haeresim congregata fuit in regia aula piorum et orthodoxorum nostrorum Imperatorum Cantacuzeni et Palaeologi ». (Opus collaborationis). — *Inc.* « Οὔτε μὲν τὴν κατὰ τῆς Ἐκκλησίας τοῦ κοινοῦ ». *Des.* « ὑπὲρ ἧς καὶ δι' ἧς ὁ παρὼν ἡμῖν ἀγὼν ἤνυσται ». (Sequuntur subscriptiones) (2).

5. ... Νείλου τοῦ Καβάσιλα, ὡς ἐκ προσώπου τῆς ἱερᾶς συνόδου πρὸς τὸν φιλόσοφον Γρηγορᾶν ἀντίγραμμα. — « Sanctissimi Prae-

(1) Ineditum. In cod. Regiae Bibliothecae Vallicellanae, Romae, 87 (F 22) fol. 428r-433v. Hoc scriptum adeo momenti est, etiam in sua brevitate, ut IOANNES CYPARISSIOTA ad ipsum refutandum librum integrum quinque dissertationibus distributum composuerit (cfr. cod. Paris. gr. 1246, fol. 283-388, ubi adiungitur, tanquam liber quintus, celeberrimo ipsius Cyparissiotae operi «*Palamiticarum transgressionum*».

(2) Scimus hoc opus compositum fuisse a Nilo Cabasila simul cum Philotheo Kokkino ex notitia IOANNIS CYPARISSIOTAE (*Palamiticae transgressiones,* lib. I, cap. 2; MG 152, 677 D). Editum fuit a DOSITHEO, Τόμος Ἀγάπης, [Iassii] 1698, p. 52-85 in Prolegomenis, et legi etiam potest in MG 151, 717-764.

sulis Thessalonicae, Nili Cabasilae, ex commissione sacrae Synodi ad philosophum Gregoram responsio (¹).

C) *In quaestione Trinitaria contra Latinos.*

6. Περὶ τῆς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐκπορεύσεως κατὰ τῶν Λατίνων. — « De Spiritu Sancti Processione contra Latinos ». — *Inc.* « Τῶν ἐν τῇ θεολογίᾳ δογμάτων ». *Des.* « καὶ σὲ προσκυνοῦντες δοξάζομεν εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν. Δόξα σοι, ὁ θεός » (²).

7. Περὶ τῆς ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς συνόδου, ἥτις ἀποκατέστησε Φώτιον... εἰς τὸν θρόνον Κωνσταντινουπόλεως ... — « De sancta et Oecumenica Synodo, quae sanctissimum Patriarcham Photium restituit in Thronum Constantinopolitanum, et scandala dissolvit duarum Ecclesiarum: veteris et novae Romae ». — *Inc.* « (Ἀπὸ τοῦ λόγου τοῦ Βέκκου, οὗ ἡ ἀρχή·) ἦν ἂν μακάριον ἀληθῶς ». *Des.* « ἅπαντα τὰ κατὰ τῶν ἁγίων... Φωτίου... γραφέντα ἢ λαληθέντα, ἀνάθεμα » (³).

(¹) Ineditum. Servatur in bibliotheca monasterii Dionysii in Monte Athos (cfr. S. P. Lampros, *Calalogue of the greek Manuscripts...*, vol. I, sub num. 3728 — cod. Dionys. 194 —, p. 358. 'Incipit' et 'desinit' non habentur in Catalogo). — Hoc opus Cabasilianum omnes auctores, quod sciam, hucusque latuit. — Ex hoc opere argumentum invictum sumitur ad detegendum quis ille Cabasilas fuerit, de quo saepius Nicephorus Gregoras dicit, et cum quo longissimam disputationem habuit (cfr. N. Gregoram, *Historiae Byzantinae,* lib. XXII c. 4 — MG 148, 1329 C; 1328 C; 1332 D-1333 A —; lib. XXIV, — ibidem, 1436 BC) —. Nullus est alius quam Nilus Cabasilas, non autem Nicolaus eiusdem nepos, ut Boivinnus suspicatus fuerat (cfr. MG 148, 1300 B, cum nota 30 ad calcem paginae ibi posita), nec etiam Demetrius quidam Cabasilas, quemadmodum recens putavit R. Guilland (*Correspondance de Nicéphoro Grégoras*, Paris 1927, in Introd. p. IX et deinde p. 316-317). Certe Demetrius Cabasilas solum in republica litterarum byzantinarum tanquam scriba vel amanuensis cognoscitur.

(²) Ineditum. Est opus de quo in praesentiarum agimus, Nili praecipuum.

(³) Ineditum. Authenticitas eius optime detegitur ex «*Protheoria*» Nicolai Cabasilae tractatui avunculi sui «*De processione Spiritus Sancti*» praeposita, et admittitur ab I. Mercati, *Notizie ed Appunti,* p. 508 (additio ad paginam 164, nota 1). — Ratione habita indolis huius scripti Niliani, facile apparet inspicientibus ipsum in codicibus cur statim post titulum habeantur verba « ἀπὸ τοῦ λόγου τοῦ Βέκκου », quae ansam dederunt aliquibus (Fabricio ex. gr.; cfr. MG 141, 14) ut opus Ioanni Becco adscriberent. Ratio confusionis est quod initium huius operis coincidit cum initio operis Becci *De pace ecclesiastica*, cuius prima verba transcribit Nilus. — Opus legere poteris in cod. Vat. gr. 1757, fol. 327ʳ-347ʳ.

D) *Varia quaedam.*

8. Ὁμιλία κατὰ τῶν Λατίνων. — « Homilia contra Latinos » (1).

9. Ἐπιστολὴ... πρὸς τὸν ἀνέψιον... — « Epistula Nili, Metropolitae Thessalonicensis, ad nepotem suum Nicolaum Cabasilam ». — *Inc.* « Περὶ τῆς ἐννοίας τῶν συγγαμμάτων σου ». *Des.* « μετὰ τῶν εχθρῶν ἴσασθαι τοῦ Χριστοῦ » (2).

10. Ἀντολογία περὶ τοῦ ιβου κανόνος τῆς ἐν Ἀντιοχείᾳ συνόδου. — « Controversia de Canone duodecimo Synodi Antiocheni ». — *Inc.* « Τοῦ Ἀλανίας ἱερωτάτου μητροπολίτου » (3).

11. (Parvum opus, quod « Iberonense » appellari posset).— *Inc.* « Ὕμνον εὐχαριστήριον ᾄσωμεν ». *Des.* (mutilus codex) « τὰ πίγεια πάντα ἀναπλησθήσεται, κάθοδον δυνά... » (4).

12. Νείλου Θεσσαλονίκης Ἀποσπάσματα. — « Nili Tessalonicensis Fragmenta » (5).

13. [De syllogismis contra Latinos] (6).

(1) Ineditum. Exstat in cod. Paris. gr. 175, fol. 168r-122v (H. Omont. t. IV — Supplément, — p. 295).

(2) Ineditum. Facile quis ex titulo huic scripto saepius dato deciperetur, nempe: « *Epistola theologica* ». Sed agitur solummodo brevissime (cod. Vat. gr. 632 ad fol. 96r) de quaestione curiosa an S. Demetrius, martyr et thaumaturgus Thessalonicensis, maior Ioanne Baptista dici possit.

(3) Ineditum. Adest in Bibliotheca Constantinopolitana Metochii in cod. 522, s. XVII, fol. 240v-243v. 'Desinit' in catalogo non datur (cfr. A. Papadopulos-Kerameus, *Catalogus codicum graecorum Bibliothecarum Patriarchatus Hierosolymitani*, t. V, Petrogradi 1915, p. 81-82). Opus est polemico-canonicum contra Theodorum Balsamonem. Habes hunc canonem Synodi Antiocheni an. 341 apud Mansi 2, 1313 BC, eiusdemque interpretationem Balsamonis in MG 137, 1308-1312.

(4) Ineditum. In cod. monasterii Iberonensis 372 — generalis Bibliothecarum Montis Athos 4492 — (cfr. S. P. Lampros, *Catalogue...*, t. II, p. 100-101. Cum titulo speciali careat, ex quo materia in eo tractata cognosci possit, ipsum « Iberonense » voco).

(5) Fragmenta haec, quae solum recensita video in cod. Iberonensi 388 — Montis Athos 4508 — (cfr. S. P. Lampros, *ibid.*, 137), dicere non possum an novum aliquid addant operibus iam superius enumeratis. Ceterum brevissima esse debent, quia in uno folio continentur, idque simul cum aliis fragmentis Demetrii Cydonii.

(6) Etiam circa hoc opus incertitudo quaedam adest, sed vehementer suspicor nihil aliud esse quam « prooemium » illud de non adhibendis syllogismis, quod refutationem syllogismorum praecedit in opere Niliano « *De processione Spiritus Sancti* », ut postea videbitur. Legitur quoque in eodem cod. Iberonensi 372 — Athonensi 4492 — (cfr. S. P. Lampros, *ibid.*, p. 100). At-

I. - Traditio operis manuscripta.

3. Sed ex omnibus his Nili Cabasilae scriptis examinandum nunc venit celeberrimum illud Ecclesiae Orthodoxae monumentum, quod sub numero 6 recensuimus. Et primum quidem de traditione operis manuscripta disserendum est. Nam labor hic Nilianus non mediocrem inter Graecos fortunam obtinuisse censebitur, si animus ad multiplices huius tractatus manuscriptos codices applicatur, quibus ab editionis primordiis ubique pervulgari coepit. Exstat enim etiam nunc quidem in bibliothecarum scriniis non parvus eorum numerus, qui famam praeteritorum temporum huius operis clara voce testificantur. « Omnia haec Cabasilae opera — ait Demetrakopulus ([1]) — in bibliothecis Lugduni Batavorum, Monacensi, Vindobonensi, Mosquensi servantur ».

Sed plurium adhuc bibliothecarum apographa cognoscuntur. Nam haec saltem in Monasteriis Montis Athos numerari possunt ([2]):

a) Codices 4397 (Iberonensis 277) et 3681 (Dionysianus 147), omnium forsitan antiquissimi; cum primus ad annum 1367, et ad 1369 alter ascendat.

b) Ex Stauronicetae monasterio codex 62 (generali Athoniensium manuscriptorum numeratione 927), cuius aetas ad saecc. XIV/XV etiam refertur.

c) Saeculo pariter decimo quarto adscribitur codex 688 Vatopedi monasterii, in quo, quemadmodum in prioribus tribus, integrum opus de processione Spiritus Sancti reperitur; cui

---

tamen cum hic 'incipit' et 'desinit' operis non exscribantur, dubium non omni ex parte tollitur. — Similis tractatus a FABRICIO (*Biblioth. Graeca*, X, 459; MG 150, 361-362) Nicolao Cabasilae tribuitur.

([1]) A. DEMETRAKOPULUS, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, Lipsiae 1872, p. 78.

([2]) Cfr. S. P. LAMPROS, *Catalogue of the greek Manuscripts on Mount Athos*, Cambridge, vol. I, 1895; vol. II, 1900. — S. EUSTRATIADES and ARCADIOS, *Catalogue of the greek Manuscripts in the library of the Monastery of Vatopedi on Mount Athos*. In *Harvard theological Studies* XI, Cambridge 1924. — SPYRIDON and S. EUSTRATIADES, *Catalogue of the greek Manuscripts in the library of the Laura on Mount Athos*. In *Harvard theological Studies* XII, Cambridge 1925.

etiam praeponitur tractatus de Synodo Photiana. Hic quoque adest in tribus supra relatis codicibus, ordine tamen vario: nam praeeit in codice 4397, in duobus autem reliquis subsequitur.

d) Integrum adhuc opus Nili continetur in codice Monasterii Laurae 1078 saeculi XVI, ubi etiam ad finem tractatus Synodi Photianae legitur.

e) Esfigmenense monasterium suo etiam Niliano codice donatur, numero propriae bibliothecae 95, Athoniensium omnium 2108 insignito; s. XVIII.

f) Denique integrum, ut puto, opus Cabasilianum habet at praepostero partium ordine manuscriptus codex num. 3685 subnotatus (Dionysianus 151), s. XVII, qui in sectione septima, nam miscellaneus est, primam (ut videtur) et tertiam partem operis Nili sub hoc titulo emphasi pleno prae se fert: « Praemissae Latinorum et syllogisticae argumentationes contra Graecos, vel potius contra Ecclesiam Christi, quibus intenditur demonstrare Spiritum Sanctum ex Filio quoque procedere; collectae sunt a sanctissimo et celeberrimo sapientissimo Archiepiscopo Nilo Cabasila, et ab eodem theologice vereque sapienter et divina inspiratione refutatae ». Apponitur etiam in sectione octava refutatio conclusionis Latinorum (pars altera operis Nili). Concilium photianum non habetur, sicut nec in praecedenti.

Plures praeterea athonienses manuscripti reperiuntur, quibus fragmentum quoddam vel pars totius operis nobis offertur; quorum speciminis gratia hi sunt, qui sequuntur:

a) Primum locum occupat codex 3672 (Dionysianus 138), saec. XIV, qui totam fere lucubrationem Nili de Spiritu Sancto exscripsit, sed fragmentis quibusdam Gregorii [Palamae] Thessalonicensis permixtam, sub cuius nomine cuncta referuntur.

b) Monasterii Vatopedi codex 28, saeculi pariter XIV, in quo pars illa iacet, in qua Sancti Augustini auctoritatem in quaestione Trinitaria adimere Nilus vult.

c) Per fere centum folia fragmenta dat operis Nili manuscriptus codex 1626 monasterii Laurae, ad saec. XV pertinens, qui hoc generali titulo donatur: « Contra Papas et Latinos ».

d) Saeculo etiam XV adnumerantur codices 4816 (Iberonensis 696), et 954 (Stauronicetae monasterii 89), quorum

primus selectionem facit aliquorum operis Niliani capitum contra Latinos; alter vero primam tractatus sectionem praebere videtur.

e) Duo adhuc adsunt codices saeculi XVI, qui, sicut praecedens, primam partem operis repraesentant, seu « promptuarium » quod Nilus vocat, totam argumentationem suam de processione Spiritus Sancti paucis complectens. Hi autem sunt: codex Vatopedi 484, et Iberonensis 678 (generalis numerationis 4798).

4. Bibliotheca quoque Mosquensis opus trinitarium Cabasilae non uno in codice custodit; neque mirum est, cum ex Demetrakopuli notitia [1] opera illius etiam in slavicam linguam translata fuerint. Quatuor igitur saltem manuscripti codices ibi sunt, in quibus integrum Nili opus de processione Spiritus Sancti invenitur simul cum aliis ipsius scriptis contra Romanam Sedem, et in eisdem quatuor tractatus quoque ille de Synodo Photiana [2]:

a) Codex Bibliothecae Typographaei Synodalis 20, cuius assurgit aetas ad finem saeculi XV. Tum restitutio pseudosynodi Photianae, tum etiam opus de Spiritu Sancto sine ullo auctoris nomine proferuntur, at ex diversarum partium initiis dubium nullum est quin opera Niliana repraesententur.

b) Ad saeculum vero XVII codex pertinet numeri 324, servatus in Sanctissimae Synodi Bibliotheca, qui illud peculiare prae se fert, quod « protheoriam » Nicolai non initio, sed post quinque dissertationes Nili quibus Latinorum conclusio refellitur, intermiscet.

c) et *d*) Adsunt praeterea alii duo manuscripti in Bibliotheca Wladimiri repositi, scilicet: 241 saeculi XV; et 252 XVII saeculo exaratus [3]. Integrum opus uterque referunt, et insuper Synodi photianae defensionem.

Fragmenta vero operum Nili exstant quoque nonnulla in Mosquensibus Bibliothecis, quorum solummodo mentionem faciemus codicum 355 saeculi XIV, 354 saeculi XVI, et 253

(1) A. Demetrakopulos, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, p. 80.

(2) Cfr. de his omnibus Matthaei Ch. F., *Accurata codicum graecorum manuscriptorum Mosquensium Sanctissimae Synodi notitia et recensio*, Lipsiae 1805.

(3) I. Mercati, *Notizie ed Appunti*, p. 164, nota 1.

saeculi XVII, qui omnes primam partem tractatus exscribunt, sive promptuarium illud generale contra Latinos. Plura autem fragmenta dantur etiam in codice 208, XVII saeculi, qui ad Magnos Duces a Dositheo, Patriarcha Hierosolymitano, anno 1693 missus fuerat. Codex totus plurimis contra Latinam Ecclesiam scriptis consertus apparet, quorum haec ad Nilum pertinent: promptuarium contra Latinos, quod a folio 307 legitur; caput quod anepigraphum habetur ad folium 474, quo responsio datur ad argumentum 42 ex quadraginta novem, quae, a Latinis adducta, a Nilo refutantur; et alia adhuc excerpta ex refutatione argumenti 49, quae foliis 479 et 482 initia habent. Recompilatio pseudo-synodi Photianae etiam foliis 483-499 inseritur. Codex hic, quemadmodum tres alii praecedentes, inter manuscriptos Bibliothecae Sanctissimi Synodi numerantur.

In aliis quoque Bibliothecis liber polemistae graeci adhuc custoditur, ex quibus quarumdam solummodo (ne in infinitum progrediamur) memoriam facio. Nam Hierosolymitani Patriarchatus Bibliotheca duobus saltem codicibus, integrum opus Nili continentibus, ditescit (1): inveniuntur sub numeris 255 initii saeculi XVII, et 641 antiquioris aetatis, saeculi XV. In utroque etiam opus habetur de Synodo Photiana, in postremo autem solo « protheoria » Nicolai reperitur. Insuper pars operis Cabasiliani in alio codice 252, ad medium saeculum XVI pertinente, iacet.

5. Nunc vero ut ad occidentales quasdam Bibliothecas convertamur, Nationalis Parisiensis apographis Nili sat locuplex est. Nam praeter fragmenta bene multa diversorum Cabasilae Thessalonicensis Metropolitae tractatuum, quorum recensionem in catalogis videre poteris (2), duos pariter manuscriptos co..ices servat, in quibus (ut videtur) totus Nilianus liber, de quo dissertationem instituimus, legitur, quorum pri-

(1) Cfr. A. Papadopulos Kerameus, *Catalogus codicum graecorum Bibliothecarum Patriarchatus Hierosolymitani,* t. IV et V, Petrogradi 1899, 1915. — I. Mercati (op. cit., p. 164, nota 1) addit alium codicem Hierosolymitanum, quem num. 929 signat (s. XIV/XV); eum tamen adhuc in catalogis invenire non potui.

(2) H. Omont, *Inventaire sommaire des manuscripts grecs de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1886/1898.

mus numero 1262 notatus ad saeculum XV, alter vero 1288 ad XVI referendus est. Dissertatio de Synodo Photiana in neutro adest, sed in postremo « protheoria » Nicolai nepotis adiungitur.

Status etiam Bibliotheca Monacensis codicem illum numero 28 subsignatum retinet, quem Professor Michael Rackl prae manibus habuit, cum de defensione Sancti Thomae a Demetrio Cydonio contra Nilum facta agendum ipsi fuit (1). Codex est saeculi XVI, et totum opus Cabasilianum includit.

Eiusdem aetatis uno etiam manuscripto, integrum Nili trinitarium opus perhibente, Ambrosiana Mediolanensis Bibliotheca gaudet: signaturam fert C 256 inf. (e graecis codicibus 896) (2).

Speciali nota dignos existimo codices duos e quatuor in Marciana Bibliotheca Venetiis asservatis. Illi enim partem efficiebant ditissimae collectionis manuscriptorum a Cardinali Bessarione dono concessae Reipublicae et Civitati Venetiarum, et probabiliter illi ipsi sunt, qui in Concilio Florentino pro usu Graecorum inservierunt (3). Quorum primus quidem hodiernam signaturam fert 1438 (= Cl. II, codex 9), saeculi est XV, et praeter integrum trinitarium opus continet etiam tractatum de pseudo-synodo Photiana; alter vero opus Nili simul cum aliis scriptis de Trinitate Barlaami Calabri (4).

(1) Cfr. de his M. Rackl, *Die ungedruckte Verteidigungsschrift des Demetrios Kydones für Thomas von Aquin gegen Neilos Kabasilas. Divus Thomas*, Freiburg, VII (1920) 303-317. — Idem, *Der Hl. Thomas von Aquin und das trinitarische Grundgesetz in byzantinischer Beleuchtung. Xenia Thomistica* III, Romae 1925, p. 363-389. — I. Hardt, *Catalogus codicum manuscriptorum graecorum Bibliothecae regiae Bavaricae*, t. I, Monachii 1806, p. 157ss.

(2) Cfr. Ae. Martini-D. Bassi, *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae Mediolanensis*, t. II, Mediolani 1906.

(3) Decisio fuit Conventus praevii Constantinopolitani, antequam Graeci in Italiam proficiscerentur, « ... ut nostri libros evolvant ac praecipue sancti Cabasilae [Nili], e quibus, tanquam e foecundissimo promptuario, permulta dogmata nostro usui profutura decerpantur ». S. Syropulos-R. Creyghton, *Vera historia unionis non verae...* III, 7, Hagae-Comitis 1660, p. 50. (In textu graeco exclusive Nilus Cabasilas commendatur).

(4) Cfr. H. Omont, *Inventaire des manuscripts grecs et latins donnés à Saint-Marc de Venise par le Cardinal Bessarion en 1468*, Paris 1894, p. 24, ad num. 76-77. — A. M. Zanetti et A. Bongiovanni, *Graeca D. Marci Bibliotheca codicum manuscriptorum*, Venetiis 1740, p. 82-84.

6. Denique Apostolica Bibliotheca Vaticana tribus exemplaribus completi, quantum mihi perspicere licuit, operis Nili Cabasilae locupletatur; quibus duo adhuc codices fragmentarii adiungendi sunt: Palatinus graecus 360 exeuntis saeculi XV, qui partem illius solummodo praebet, eam nempe, quae seriem continet latinorum argumentorum (¹), et Vaticanus graecus 1093, fere totus manu celebris dominicani theologi graeci Manuelis Calecae exaratus, ac proinde saeculum XIV referens, qui ad folia 25-32 compendium exhibet Cabasiliani operis ab ipso Caleca pro privato suo usu concinnatum (²).

Ex integris autem nominandi sunt:

a) Vaticanus graecus 1757, medio saeculo XV (1441-42) a Hieromonacho Gregorio transcriptus, qui post Trinitarium opus aliud etiam de restitutione Actorum Synodi Photianae a Nilo facta consignavit.

b) Palatinus graecus 409, quem medio saeculo XVI (1550), Ioannes Murmureus Naupliensis Venetiis scripsit non sine mendis (³), ac denique

c) pulcherrimus optimeque conservatus Vaticanus graecus 1117, quo ad studium nostrum usi sumus. Eius vero descriptio sequenti capite commodius fiet.

7. Nunc igitur post finitam nimis fortasse longam enumerationem hanc, si seriem manuscriptorum Cabasiliani tractatus (magnam quidem, sed adhuc sine dubio imperfectam), iterum oculis perlustramus, id nobis cum admiratione sese considerandum offert, quod videlicet opus praecipuum Thessalonicensis Archiepiscopi, cuius ingens numerus apographorum completorum in scriniis bibliothecarum quaquaversus latet

(¹) Cfr. H. Stevenson, *Codices manuscripti Palatini Graeci Bibliothecae Vaticanae,* Romae 1885, p. 210.

(²) I. Mercati, *Notizie ed Appunti. Studi e testi* 56, p. 94 cum nota 1.

(³) Hic Codex, ut videtur, ad Matthiam Flacium Illyricum quondam pertinuerat. Tertio folio inseritur epistula Matthaei Drescher (Dresserus, — ὁ Δρέσσειρος — ut graece ipse subscripsit) « Reverendo, pio et erudito viro, domino Matthiae Flacio Illyrico amico s. peroptato », in qua dicit se opus Nili vidisse, illud sc. quod Illyricus interpretatus erat (De Primatu Papae, initio Codicis exstans).

Ita factum est ut etiam haeretici Protestantes opere schismatici viri uterentur ad Romanae Ecclesiae oppugnationem. Cfr. H. Stevenson, *Codices manuscr. Palatini gr. Bibl. Vat.,* p. 265-66.

cuius etiam prooemium sive prima pars (quae velut compendium operis totius considerari potest) ampliorem adhuc, ut vidimus, numerum codicum obtinuit, hoc, inquam, opus usque ad hanc diem a paucis recognitum et examinatum fuerit, neque publicae editionis honorem acceperit.

Verumtamen dignum illud opus Nili censendum fore arbitror, quod maiori quadam cum diligentia perpendatur, siquidem in illo systhematicum doctrinae orthodoxorum corpus invenire theologis licet quemadmodum iam ab Ehrhard notatum fuit (1). Magna quidem est haec operis laus; auctor autem illius talis, ut semper ab orthodoxis, etiam recentioribus, tanquam « metuendus arrogantiae papisticae hostis (ait Demetrakopulus) habitus sit, et latinarum inventionum accusator invictus: sapientia enim huius viri ad eruditionis summitatem evehitur » (2).

Itaque opere pretium erit studium attentum huius lucubrationis instituisse, cum illud inde sequatur, scilicet: planum revera esse vel maxima ingenia, si catholicae veritatis lucem aspernentur, in profundissimos errores, dum de divinis agunt, necessario demergi.

II. Codex Vaticanus graecus 1117.

8. Ergo trinitarium Nili Cabasilae opus, ut innuebam modo, in codice Vaticano graeco 1117 iacet, quem ut optimum omnium scriptores designant, qui de nostro Auctore quadantenus occupati sunt (3). Huius igitur codicis, quo prae aliis usi sumus, etiam externam descriptionem praemittere iuvat.

Pulcherrimus apparet a primo iam visu codex hic, optime in originali sua compagine graeca religatus, quae fortibus duabus tabulis ligneis, corio fusco indutis, continetur. Variis

(1) K. Krumbacher, *Geschichte der Byzantinischen Literatur* IX, München 1897², p. 109.

(2) A. Demetrakopulus, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, p. 76. — Simili laude Nilum Cabasilam prosequitur Nicolaus Bees in opere Ἐγκυκλοπαιδικὸν λέξικον Athenis edito, t. VII, p. 10.

(3) Vid., sis, M. Jugie, *Theol. Dogmat. Christ. Orient.*, t. II, Parisiis 1933, p. 386.

incisionum geometricarum ordinibus quadris ambae corii facies decorantur, in quibus quoque vestigia videntur, quae librum hunc quinque aeneis bullis pro quatuor angulis et pro centro uniuscuiusque tabulae et duabus pariter fibulis ornatum fuisse aperte tradunt. Liber foliis 354 chartaceis fortibusque, recto et verso scriptis, et tribus insuper albis compactus est, quae mensuram 160 × 255 millimetrorum aequant; quaevis autem pagina stabili modo intra viginti et quinque lineas continetur. Initio codicis index rerum, notatis diversarum sectionum principiis, apponitur; ipse autem liber clauditur folio quodam tabulae ligatoriae inhaerenti, quod breve quoddam alienae manus scriptum profert Arsenii, Cyzici Metropolitae. Ceterum, ut legenti patet, nullam hoc scriptum paucarum linearum relationem servat cum opere Nili in codice contento; at indicium praebebit magni quidem momenti, iudicio meo, ad aetatem manuscripti huius moraliter certo determinandam.

Peritissimo scribae, cuius tamen nomen nullibi apparet, transcriptio commissa fuit, qui a primo ad postremum usque folium nitidissimis pulcherrimisque characteribus minusculae, quae dicitur, formae codicem exaravit. Idem litteris uncialibus adhuc aliquantulum indulget, abbreviationes autem non frequentes inducit nisi in vocibus saepissime repetitis, ut πατήρ (πτρ'), πνεῦμα (πνᾶ), similibus, et in coniugationibus verborum in modis infiniti et indicativi (maxime in tertiis personis praesentis vel praeteriti temporis); si hae igitur excipiuntur (quae tamen saepe etiam sine contractione scriptae sunt), abbreviatae formae paucae omnino sunt et huiusmodi quae eadem semper ratione scribantur.

Duplicem colorem, ut moris erat, scriba adhibuit, nigrum quidem pro continua textus lectione, rubrum vero ad titulos ornatioresque capitales litteras, quibus unaquaeque paragraphus separatur, quaeque paulo extra lineam marginis expressae distinctius videri possunt. In margine quoque, rubroque etiam atramento, numeris appositis diversitas argumentorum notatur, linea quadam horizontali indicantur adversariorum obiectiones, commatis vero crassioribus citationes Patrum, Conciliorum, Scripturae proferuntur. Accuratissima denique multiplicium hellenicae graphiae signorum ratio servatur.

Quibus omnibus addas chartam adhibitam signis translucidis, quae « filigranae » dicuntur, distinctam esse, quae quidem

tribus diversis figuris variant: animali quodam integro, quod canem dixeris, fructu piri (ut videtur) duobus foliis ornato, duplice tandem stella sextivertice linea recta unitis, quae, ipsas per medium scindens, ad duplex extremum in formam crucis terminatur.

9. Iam ex omnibus his aetas manuscripti huius Vaticani, quam aliunde in nullo ipsius folio expressam invenies, coniectari licet. Equidem fateor me post totiens repetitam codicis inspectionem et ratione habita palaeographicorum indiciorum, ad hanc conclusionem devenisse, ut codicem hunc ad saeculum XIV ad finem vergens vel ad initia XV pertinere dicerem. Certum tamen est indicia illa, quibus fere unice inhaerebam, palaeographica fallere posse: at si illorum omnium complexum consideramus, cum singula in idem tendant, vis argumenti ex ipsis educti sine dubio augetur: attendere enim iuvat ad abbreviationum paucitatem, cum illae in codicibus posterioris aetatis frequentiores fiant; ad quarundam. quae identidem sunt, ut diximus, uncialium litterarum usum; necnon ad antiquam originalem graecam compaginem libri; tandem ad filigranarum species, siquidem quae in foliis huius codicis adhibentur, iuxta notas eruditi viri C. M. Briquet [1], fabricationem chartae saeculi XIV testificantur.

Verumtamen his adhuc exacta temporis determinatio non solvitur. Profecto me saepe dubio haerentem reddidit observatio quaedam peritissimi in his rebus Em.mi Domini Ioannis Mercati, qui antiquissimos operis Nili codices adnexam habere ait illam Synodi Photiani restitutionem, quam superius numero 7 obsignavimus, quaeque in manuscripto, de quo agimus, exulat [2]. Sed observare vicissim vellem codicem nostrum absque ullo dubio saeculo XVIII vel XVII antiquiorem esse. Age vero, huius aetatis aliqui inveniuntur manuscripti, ut supra vidimus, operis trinitarii Nili, in quibus tractatus de Synodo Photiana inseritur, cum e contrario duo saltem Parisienses codices necnon, ut videtur, Monacensis 28 et Palatinus 409 assignari possint, qui appendice illa carent, et nihilominus ad

(1) C. M. Briquet, *Les Filigranes* vol. I-IV, Paris 1907: videas imagines signatas numeris 3595, 6131-32, 7345-76 et earundem explicationem in textu.

(2) I. Mercati, *Notizie ed Appunti*, p. 164, nota 1.

saeculum XV vel XVI assurgunt. Regula igitur illa clari Auctoris assertiva, non exclusiva dicenda est neque generalis; ideoque, cum exceptiones patiatur, codicem nostrum Vaticanum maximae antiquitatis nota a priori destituere non poterit.

Sed praeterea adiunctio illa, quam superius innuimus, Cyziceni Metropolitae in postremo codicis folio scripta lucem quandam rei conferat necesse est. Videtur enim repraesentare votum Arsenii (1), episcopi palamitae, coaevi et amici Nili Cabasilae, contra Prochorum Cydonium, cuius damnatio anno 1368 decreta fuit. Iam vero ut in hoc opere Nili res haec particularis, quae nullam cum ipso relationem servat, colligeretur, actualitatem quandam, ut ita dicam, tunc cum id fiebat scriptum illud Arsenii habuisse videtur. Licet autem occasiones quasdam optimas cogitare ut illud adiungere posset possessor codicis, inimicus sine dubio Latinorum, quorum addictissimus Prochorus fuerat: illae autem esse potuerunt insertio anathematismi Prochori velut haeretici in Synodico Thessalonicensi, id quod paucis annis post mortem ipsius (1368/69) accidebat, igitur inter annos 1371-1379 quibus Ecclesiam Thessalonicae Dorotheus gubernavit, qui insertionis auctor fuisse creditur (2). Ansam quoque et occasionem ut possessor codicis notam Arsenii in eo includeret potuit esse anathematismus directus adversus Demetrium Cydonium, Prochori fratrem, ad finem eiusdem saeculi vel initio sequentis, quod tamen factum etiamsi sit posterius, codicem tamen nostrum iam exsistentem supponit, eumque proinde ad saeculum XIV pertinere.

Haec quidem probabilia sunt; sed illud adhuc adiiciam, mihi saepius de his meditanti, in manus incidisse articulum quendam Martini Jugie (3), in quo cl. Auctor rotunde asserit codicem Vaticanum graecum 1117 saeculum referre XIV, quo sane iudicio inquisitio mea confirmationem accipere videtur.

(1) Arsenius hic ipse est episcopus, qui quarto loco Tomum anni 1351, a Philoteo Kokkino et Nilo Cabasila compositum, subscripserat. Videas I. Mercati, op. cit., p. 487 s., ubi textum Notae huius legere graece poteris.

(2) I. Mercati, op. cit., p. 57 s.

(3) M. Jugie, art. *Nicétas de Maronée*, DTC XI, col. 474. Sed nota hunc auctorem alias dicere codicem ad s. XV pertinere (cfr. *Theol. Dogmat. Christ. Orient.*, t. II, Parisiis 1933, p. 386).

10. Et haec quidem de externa forma et aetate codicis huius; nunc vero adiungenda est diversarum sectionum, quibus constat dispositio.

Primis igitur post indicem foliis exscribuntur notissima Nili opuscula de causis Ecclesiarum dissidii (fol. 5r-12v), et de Primatu Papae (fol. 12v-27r), quae in Collectione Migne graeca, volumine 149 edita reperiuntur. Itaque opus de Processione Spiritus Sancti incipit folio manuscripti nostri 27r. Inde patet me ut partem quandam totius operis illam primam dissertationem considerare, quae etiam sola in plurimis bibliothecarum codicibus iacet, quaeque nihil aliud est, nisi compendium quoddam seu promptuarium, in quo, introductionis instar, positio auctoris pro reliquo operis labore clarissime sustinetur (1). Titulus autem, quo intentum patescit, ita sonat: « Τοῦ αὐτοῦ [Νείλου]· Ἀνάντησις σαφής τε καὶ σύντομος πρὸς λατίνους, ὥσπερ ἐγχειρίδιόν τι προκείμενον τοῖς βουλομένοις ἀγονίζεσται πρὸς ἐκείνους ». Incipit his verbis: « Τῶν ἐν τῇ θεολογίᾳ δογμάτων ». Desinit autem (fol. 31v): « πόθεν ἕξουσι λατῖνοι τὰ τοιαῦτα πιστὰ δεικνύναι ».

Folio 32r: « Τοῦ αὐτοῦ ἁγιωτάτου καὶ μακαρίου πατρὸς ἡμῶν Νείλου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Λύσεις λατίνων ἐξ ὧν οἴονται δεικνύναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ ἐκπορευόμενον ».

Id est, Latinorum argumenta quadraginta et novem capitibus distributa. Omnia in hoc loco primum simul apponuntur; unumquodque autem argumentorum ante totidem refutationis capita, quae postea tractantur, denuo datur. Haec itaque sectio sic incipit: « Πρῶτον μὲν ἀρχαία τίς ἐστι δόξα ». Desinit vero (fol. 47r): « οὕτω τῶν πραγμάτων ἀντιβοώντων » (2).

(1) Huius quoque sententiae est M. Rackl, (art. cit. in *Divus Thomas*, Friburgi t. VII anni 1920). Vicissim contrariae opinionis P. M. Jugie esse videtur, qui ut opusculum separatum illud consideravit in opere suo *Theol. Dogmat. Christ. Orient.*, t. II, p. 386. Tamen cl. Auctor non videtur eandem semper sententiam tenuisse, qui in eiusdem operis t. I, p. 442 illud opusculum primam totius trinitarii operis partem esse asseruit.

(2) Modus hic collocationis diversarum sectionum operis rectus esse videtur, ut ex contextu apparet: sectionis enim sequentis initium mentionem huius primae facit. Perperam igitur ordo inversus est in cod. Palatino gr. 409 Bibliothecae Vaticanae. Ceterum in aliis manuscriptis codicibus eo modo, quo in nostro est, haec sectio invenitur.

Scribuntur statim dissertationes quinque, quibus conclusio Latinorum « ergo Spiritus Sanctus ex Filio quoque procedit » impugnatur:

Fol. 48r: « Πρὸς τὸ συμπέρασμα, ἢ περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος λόγος πρῶτος· τοῦ αὐτοῦ ». Incipit: « Καὶ ταῦτα μὲν ἡ τῶν λατίνων ἐκκλησία ». Finit: (fol. 65r): « προστρίβεται, δῆλον ἐκ τούτων ».

Fol. 65r: « Τοῦ αὐτοῦ· πρὸς τὸ συμπέρασμα, ἢ περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος λόγος δεύτερος ». Incipit: « Ὅτι δὲ καὶ ἡ τῶν ἀποστόλων παράδοσις ». Desinit (fol. 95v): « καλῶς ποιοῦσα ἀπένειμεν ».

Fol. 95v: « Πρὸς τὸ συμπέρασμα, ἢ περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος λόγος τρίτος ». Cuius initium est: Ἔτι γε μὴν καὶ ἐκ τῶν ἀποφάσεων »; finis autem (fol. 106r); « τί ποτε βούλεται περὶ ὧν ἡ πρόθεσις, εἴρηται ».

Fol. 106r: « Τοῦ αὐτοῦ· πρὸς τὸ συμπέρασμα, ἢ περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος λόγος τέταρτος ». Initium: « Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τῆς ἁγίας ». Finis (fol. 130r): « ἀλλὰ μὲν τρίτη καὶ τετάρτη τῶν συνόδων τῶν οἰκουμενικῶν, ταῦτα ».

Fol. 130v: « Τοῦ αὐτοῦ· ἐκ τοῦ ἐναντίου πρὸς τὸ συμπέρασμα, ἢ περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος λόγος πέμπτος ». Incipit: « Καὶ μὴν καὶ ἐκ τῆς ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς ἕκτης συνόδου ». Desinit (fol. 148r): « οὐ παντάπασιν μάτην ὁ τοσοῦτος τοῦ λόγου δρόμος ».

Tum sequuntur, relicto vacuo folio 148v, singulorum Ecclesiae Latinae argumentorum refutationes, quarum immutabilis regula est ut prius sub hoc titulo: « Λατίνων κεφάλαιον πρῶτον, δεύτερον »... ea denuo transcribantur, quae in prima sectione operis (fol. 32r-47r) posita erant; dein vero solutio submittatur: « Λύσις τῶν προειρημένων », « Λύσις τοῦ λόγου », vel communius hoc modo: « Λύσις τοῦ κεφαλαίου ».

Fol. 149r: « Τοῦ ἁγίου καὶ μακαρίου πατρὸς ἡμῶν Νείλου, ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης λύσεις τῶν προτάσεων τῶν λατίνων, ἐξ ὧν συνάγειν οἴονται τὸ πνεύμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ υἱοῦ ἐκπορεύεσθαι ». Haec autem permagna sectio duabus subpartibus dividitur, quarum prima capita triginta et quatuor ex quadraginta et novem Latinorum comprehendit: altera quindecim reliqua. Habentur autem ita:

Fol. 149r. Incipit: « Πρῶτον μὲν ἀρχαία τίς ἐστι δόξα ». Finit (fol. 273v): « γραφέντα ἢ λαληθέντα, ἀνάθεμα ».

Sed antequam Auctor argumenta secundae subpartis exponat, introductionem longam intermiscet (fol. 273v): « Τοῦ αὐτοῦ· Ὅτι οὐκ ἔστι λατίνοις συλλογισμοῖς χρωμένοις ἀποδεῖξαι τὸ

πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ υἱοῦ ἐκπορευόμενον ». Initium autem ita sonat: « Λοιπὰ δὲ οἱ συλλογισμοί ». Finis vero (fol. 296r): « ὡς οὐδὲ φωνὴν προέσθαι δυνησομένων ἡμῶν, οὕτος ».

Fol. 296r: « Λατίνων κεφάλαιον τριακόστον καὶ πέμπτον· συλλογισμὸς πρῶτος ». Incipit: « Τοῦτο δὲ καὶ ἐξ ἀναντιρρήτων λόγων δῆλόν ἐστιν ». Finis autem totius huius secundae subpartis ita est (fol. 354r): « καὶ σὲ προσκυνοῦντες δοξάζομεν εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν. Δόξα σοι, ὁ θεός ».

Haec igitur sic in codice Vaticano graeco 1117 distributa leguntur; ex quarum attenta consideratione quaedam statim subiicere peropportunum mihi videtur, ut, antequam ad ulteriora quae doctrinam respiciunt procedamus, unitas et integritas operis, eiusque genuina in partes divisio, necnon et divisionis ratio clara luce sub oculos collocentur.

III. – Unitas, integritas, divisio operis Nili Cabasilae.

§ 1. *Unitas operis.*

11. Si fides de hac re adhibenda esset Demetrakopulo, tria opera Nilum Cabasilam exarasse de processione Spiritus Sancti contra Latinos dicere oporteret (1); ipse enim diversas unius eiusdemque operis partes pro separatis libris habuisse videtur. Huius confusionis forsitan quoque ipse Allatius particeps fuit cum in Diatriba de Nilis ita de scriptis nostri Cabasilae locutus est: « quae ipse vidi (opera eius), haec sunt... » et subiungit enumerationem partium omnium tractatus de quo disceptamus. Attamen postea rectae sententiae esse videtur, cum addit ad finem: « Quid vero in praegrandi hoc opere vastaque scriptionis mole peregerit hic Nilus..... » (2), omnes illas partes velut in unum conglobando.

Verumtamen ipse Leo Allatius saltem dum perficiebat librum de perpetua consensione utriusque Ecclesiae, vagam omnino de Nilo Cabasila eiusque operum notitiam habuit, quippe qui sic scripsit: « Nilus Cabasilas, Thessalonicensis, diversus omnino a Nicolao Methonensi Episcopo, dicitur li-

(1) Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, p. 77-78.

(2) L. Allatius, *Diatriba de Nilis*, apud MG 149, 677-678.

bros quadraginta novem de processione Spiritus Sancti scripsisse » (1). Perlustrantibus autem manuscriptos codices, qui Nili litterariam productionem nobis transmiserunt, unum fuisse eius de Spiritu Sancto opus apprime constat. Omnes enim sectiones illae, quas superius recensuimus, non solum non ut totidem diversa opera considerandae sunt, sed etiam intimo quodam nexu ita invicem coarctari ostenduntur, ut unitas stricta magni cuiusdam operis ex singulis efflorescat. Ratio in promptu est: oppugnat Nilus argumenta Latinorum (et haec primum in unum coniuncta sectionem propriam faciunt), eoque modo oppugnat, ut tam argumentorum conclusionem (alia sectio per dissertationes quinque), quam eorum praemissas (unde tertia sectio fit) evertere quovis modo conetur. Si igitur quaevis e supra enumeratis partibus, quibus huiusmodi oppugnationis ratio fundatur, a reliquis dividitur, opus Cabasilae mancum erit.

12. Huius quidem unitatis clarum assertorem habemus Nicolaum Cabasilam, nepotem Nili, qui in « Protheoria », cum publici iuris fecit avunculi lucubrationem, ita loquitur: « Liber hic contra novitates Latinorum compositus est, ordinemque illum servat ut rationes omnes adducat ex quibus Latini conclusionem educere videntur illam, quae in additione Symbolo facta continetur. Primum quidem contra conclusionem illorum tractatus adest, qui ostendit undequaque veram esse sententiam huiusmodi conclusioni oppositam, scilicet, ex Patre solo Spiritum Sanctum processionem habere. Argumenta autem sunt ex Scriptura et Sanctis Patribus petita, quibus fidem praestare nobis pariter ac Latinis opus est. Ex primis enim fidei fundamentis, quae in verbis Domini et Apostolorum reponuntur, necnon in Oecumenicorum Conciliorum decretis et in successorum Apostolorum et, paene dicam, theologorum omnium doctrinis, educitur ut verum Spiritum Sanctum ex solo Patre exsistentiam sumere ».

« Hoc autem in quinque dissertationibus demonstrato — pergit Nicolaus —, ad praemissas [Latinorum] proceditur; hic enim antiquus in Ecclesia mos viguit, ut cum pugnam init quis ad recta dogmata contra haereticos defendenda, primum

(1) L. ALLATIUS, *De Ecclesiae Occidentalis atque Orientalis perpetua consensione*, Coloniae Agripinae 1648, Lib. II, c. XVIII, num. VIII, p. 858.

ostendat veram de Deo fidem; deinde obiectiones adversariorum solvat, quod maxime illis est cognitum, qui Oecumenicarum Synodorum Acta percurrunt. Iam, quoniam praemissae hae Latinorum aliae quidem ex Scriptura et theologis, aliae vero ex humanis ratiocinationibus et ex cognitione rerum naturalium depromuntur, duplex est etiam contra ipsas opus hoc: et primus quidem liber ostendit mendaciter sensum divinae Scripturae Latinos assecutos esse, Patresque, in his quae scripserunt, nullum ipsis fulcimentum praebuisse; alter vero liber (vel operis pars) redarguit absurdos esse illorum syllogismos. Ut autem undequaque appareat veritatem pro nobis esse, testimonia ex Actis octavae Synodi proferuntur, ex quibus communem esse totius Ecclesiae fidem quod Spiritus Sanctus e solo Patre procedat, liquido patet » (1).

§ 2. *Integritas operis.*

Quodsi quaestio haec de unitate facile solvitur, alia ad integritatem ipsius operis spectans non adeo clara fortasse videri posset. Difficultas, ut arbitror, ad illam sectionem maxime est restringenda, quae in omnibus codicibus primo loco apparet, quaeque in multis aliis etiam sola ponitur, cuius titulus sonat: « Ἀπάντησις σαφής τε καὶ σύντομος πρὸς λατίνους, ὥσπερ ἐγχειρίδιόν τι προκείμενον τοῖς βουλομένοις ἀγωνίζεσθαι πρὸς ἐκείνους ». Haec inquam, sectio ad Cabasilianum opus de processione Spiritus Sancti pertinere dicenda est? Affirmativam responsionem iam in capite praecedenti praemittendam curavi, nunc autem breviter sententiam meam confirmabo.

Praeter enim quam quod in omnibus manuscriptis immediate ante reliquas trinitarii operis indubias partes apponitur, ipsa documenti perlustratio rem evincit. Non enim de generali quadam cum latinis contendendi ratione ibi agitur, quemadmodum ex titulo cuiquam videretur, sed de sola Spiritus Sancti processionis controversia, quae hic ducitur eodem pacto, quo deinde latius in reliquo opere evolvitur; ita ut sectio haec prima re quidem vera tanquam « ἐγχειρίδιον », sive manuale,

(1) *Protheoria* Nicolai Cabasilae apud Demetrakopulum, op. cit., p. 78-79, vel in MG 149, 678 s.

sive compendium integri voluminis considerari debeat et de facto considerata fuerit. Inde factum est ut saepe seorsim a reliquo opere translata in codicibus videatur. Ipsa tamen in complexu tractatus vices introductionis gerit; postremaque eius verba, quae interrogatione quadam clauduntur, viam sectioni sequenti naturali ratione aperiunt, illi. nempe, quae ex ordine singula Latinorum argumenta refert. Dubium enim moventi Nilo « πόθεν ἕξουσι λατῖνοι τὰ τοιαῦτα πιστὰ δεικνύναι », ratiocinia vel argumentationis capita quadraginta novem, quae sequuntur, abunde respondent (1).

13. Eadem autem quaestio integritatis fortasse movebitur relate ad narrationem illam de Synodo Photiana, quam in plerisque manuscriptis hucusque notis simul cum opere de Spiritu Sancto reperiri diximus. Verumtamen diversam omnino rem in utroque casu intercedere censeo. Haec namque narratio nullatenus ita cum opere trinitario Cabasilae coniungitur, ut unum cum ipso, velut pars cum toto, efficere valeat. Quod profecto consideranti patet. Primum igitur non in omnibus codicibus illa legitur. cum saltem quinque, ut diximus, proferri possint qui illa careant. videlicet: Parisienses duo: 1262 (saec. XV) et 1288 (saec. XVI), Monacensis 28 eiusdem aetatis, Vaticani pariter duo; Palatinus 409 etiam saeculi XVI et Vaticanus 1117 (saec. XIV), cuius integram reproductionem photographicam prae manibus habemus. Deinde argumentum illius narrationis de Photiana Synodo, quantum ipse ex codice Vaticano graeco 1757 cognoscere potui, plane diversum est a rebus in alio permagno opere agitatis. In illa enim historia pseudo-synodi intexitur et de eius Actorum direptione et restitutione agitur. Sane occasio id faciendi opus trinitarium optime esse potuit, quod etiam a decisione huius Synodi argumentum contra additionem Latinorum sumit (2); at id non sufficit ut res diversae unum componant, ut cuiquam perspectum est. De his vero, si Deo placebit, plenius in alio opere tractabo.

Ad eandem conclusionem deveniendum est praeterea. ut existimo, si attenditur ratio, qua excursus de Photiana Synodo

(1) Cfr. cod. nostrum Vat. gr. 1117, fol. 31v et 32r.

(2) Postremum sc. argumentum ex illis, quae in quadragesimo nono capite ponuntur. (Vid. fol. 351v-352v).

codicibus inseritur, nequaquam enim eodem semper situ ille gaudet, sed nunc initium operis habet, nunc finem, aliquando etiam in miscellaneis manuscriptis ante ipsum non solum opus trinitarium Nili, sed etiam diversorum auctorum opera ponuntur (1). Iam vero quod haec Synodi narratio initium esse non possit operis de processione Spiritus Sancti, a nemine qui utrumque tractatum viderit infitias ibit; quod autem neque apta sit ut tanquam pars totius ad finem collocetur, inde concluditur quod finem trinitarii operis maxime conveniens per orationem Nili ad Spiritum Sanctum haberi patet, ita ut additio quaevis inopportuna necessario evadat (2).

Una tamen ratio dubitandi sumeretur ex eo quod in Nicolai « Protheoria » includitur quoque huius narrationis memoria; at vero obvia, ut puto, est rei explicatio. Opus contra Latinos nepos Cabasilae divulgare vult: cum autem ad finem operis, cum de additione ad Symbolum sermo est, auctoritas profertur pseudo-synodi Photianae, cuius quidem pars Actorum adducitur, opere pretium Nicolaus iudicavit etiam aliud avunculi scriptum in lucem simul edere. Eo enim opere ex condicto Latini feriuntur gravisque suspicionis facti insimulantur, ne forsitan ipsi — ex mente schismaticorum — Acta Synodi diripuerint, qui odiositatem e Photiana Synodo adversus occidentales defluentem, a semetipsis avertere satagebant. Igitur utroque Nili opere prolato, unio cum Latinis, quam tunc temporis plures Graeci meditabantur, irritam futuram fore Nicolaus speravit; ideoque coniuncta simul duo haec avunculi opera publica fecit.

§ 3. *Divisio operis.*

14. Nunc autem ad divisionem operis stabiliendam accedamus, quae, nisi fallor, ex ipsa indicatione rerum in codice nostro exstantium sponte fluit. Duas profecto inveniri prae-

(1) Videas, sis, catalogos Montis Athos in illis locis, quos superius in notis I capitis retulimus.

(2) Melius quam in Codice Vat. gr. 1117 apparet in alio (Vat. gr. 1757) opus Nili Cabasilae de Spiritus Sancti processione finitum esse post orationem hanc; apponitur enim infra eam magnis characteribus rubris consuetum in conclusionibus verbum « Τέλος ».

cipuas partes sive sectiones, nemo est qui dubitet, postquam attentis oculis folia Vaticani manuscripti percurrerit. Etenim in folio 148ʳ post finitam dissertationem quintam, qua conclusio Latinorum acriter impugnatur, adest phrasis haec eiusdem manus ac totius codicis, characteribus rubris scripta: « Τέλος τοῦ κατὰ λατίνων πρώτου βιβλίου ». Quae quidem edocet nos hucusque sese protendere primum Nili Cabasilae librum contra Latinos. Exinde autem alter liber sequenti folio 149ʳ exorditur, titulo quoque in margine superiori notato: « Τοῦ αὐτοῦ κατὰ λατίνων βιβλίον δεύτερον ». Quoniam autem omnia haec contra Latinos argumenta unitatem, ut vidimus, systematici cuiusdam operis retinere dicenda sunt, libros hos duos non tanquam duo singularia opera, sed ut totidem sectiones vel partes unius eiusdemque tractatus consideramus.

Quaerendum vero est an sub primo « libro » Ἀπάντησις illa, quae initio ponitur, necnon et ordinata enumeratio quadraginta et novem Latinorum argumentorum comprehendantur. Nulla enim de his in codice ipso expressa indicatio habetur. Verumtamen negativam responsionem dandam esse crediderim, quandoquidem personalitatem propriam, ut ita dicam, sectiones hae prae se ferunt, ita ut etiam ab aliis seiunctae, quemadmodum in quibusdam manuscriptis transcriptae fuere, dignae plane sunt quae attentionem mereantur.

Tres igitur partes totius operis statuere facile possumus. Post *introductionem*, qua Graecorum positio stabilitur (« Ἀπάντησις σαφής τε καὶ σύντομος »...) (fol. 27ʳ-31ᵛ), *prima pars* (fol. 32ʳ-47ʳ) enuntiat Latinae Ecclesiae doctrinam eiusque ex Scriptura, Patribus, Conciliis, ratione petita fundamenta. Impugnatio conclusionis horum argumentorum *alteram partem* (fol. 48ʳ-148ʳ) constituit. Denique *pars tertia*, eaque ceteras simul sumptas extensione longe superans (fol. 149ʳ-354ʳ), refutatione praemissarum latinarum perficitur.

15. Postremae autem hae duae partes multipliciter vicissim subdividuntur. Altera scilicet per dissertationes quinque, quarum prima (fol. 48ʳ-65ʳ) generali modo doctrinam orthodoxorum repraesentat, quam solutione plurimarum Latinorum obiectionum firmam reddere Cabasilas adnititur. Dogma dein catholicum in dissertatione altera impugnatur (fol. 65ʳ-95ᵛ), adducta contra ipsum Apostolorum traditione eorumque successorum, e quibus unus maxime profertur, pseudo-Dionysius

Areopagita, cuius opera, Scripturarum instar, divinissima reputantur; inde fit ut dissertatio haec fere tota contineatur in explicanda contra Latinos quaedam Dionysii sententia, illa nempe, quae solum Patrem fontem esse divinitatis edicit.

Tres autem reliquae dissertationes eandem Latinorum conclusionem ex Oecumenicorum Conciliorum Actis evertere satagunt; et quidem in tertia (fol. 95^{v}-106^{r}) Synodi prima et altera perhibentur, pro quibus explicandis Athanasii et Nazianzeni diversa loca Nilo praesto sunt. Pro dissertatione quarta (fol. 106^{r}-130^{r}), quae Synodos Ephesinam et Chalcedonensem tractat, plurima divi Cyrilli Alexandrini testimonia afferuntur, eiusque cum Nestorio et Orientalibus episcopis agendi rationes.

Dissertatio tandem quinta (fol. 130^{v}-148^{r}), duo pariter universalia Concilia contra doctrinam Latinorum inducit, sextum nempe et septimum, quorum definitionum explicationem testimoniis quoque Sanctorum Patrum roboratam vult. Potissimum autem hoc loco Cabasilas fulcimenta suae theseos collocavit in tribus magni momenti documentis: in epistula, videlicet, Sancti Maximi Confessoris ad Marinum, in capite VIII ex theologicis S. Ioannis Damasceni, necnon et in Confessione Fidei Sancti Nicephori Constantinopolitani (1).

16. Porro tertia pars operis Nili tot quoque subdivisionibus dispertita apparet, quot argumentationes Latinorum examinandas reiciendasque sibi proposuit, quae novem supra quadraginta numerantur; ipsa tamen duabus magnis sectionibus concluditur, quarum prima, capitibus triginta quatuor, argumenta e fontibus theologicis hausta solvere curat. Ordo autem in his adducendis ille est, ut, reiecta in genere positione Latinorum, qui antiquam et constantem traditionem pro se invocant (caput 1; fol. 149^{r}-151^{r}), monumenta huius traditionis percurrat, ita ut primo loco scripturisticae rationes capitibus decem contineantur (2-11; fol. 151^{v}-194^{v}).

(1) Primum testimonium huius Patriarchae a Nilo allatum (vid. fol. 139^{r}) Theodoro (Studitae) tribuitur; dubium autem nullum est quominus NICEPHORUS I Constantinopolitanus intelligi debeat. Apponitur enim initium operis eius, ex quo testimonium sumitur, et nullum est aliud quam *Apologeticus* (maior) *pro sacris imaginibus*. (Vid. MG 100, 534).

In his classici, qui dicuntur, textus Sancti Ioannis de missione Spiritus Sancti a Christo, de Patris clarificatione per Spiritum Sanctum de Christo accipientem, de insufflatione Domini, qua Spiritum discipulis praebuit, de unitate Patris cum Filio (capita 2-5; fol. 151ᵛ-168ʳ) perpenduntur. Adduntur adhuc quatuor his sex alia loca novi Testamenti. S. Lucas VI, 19: « Virtus de illo exibat et sanabat omnes » (cap. 6; fol. 168ʳ-171ᵛ); S. Paulus ad Rom. VIII, 9: « Spiritus Christi » (cap. 7; fol. 171ᵛ-181ʳ); Sanctus Matthaeus XII, 28: « In Spiritu Dei eiicio daemones » (cap. 8; fol. 181ʳ-182ʳ); iterum duo textus S. Pauli: ex epist. II ad Thessalonicenses II, 8, ubi Spiritus Sanctus spiritus oris Christi vocatur, et ex epist. ad Rom. VIII, 29, ubi de imagine Filii sermo est (capita 9-10; fol. 182ʳ-187ʳ). Denique argumentorum Scripturae finem imponit locus ille Apocalypseos XXII, 1, qui aquam vivam de sede Dei et Agni profluentem depingit (cap. 11; fol. 187ʳ-194ᵛ).

17. Alia deinde genera argumentorum in sequentibus capitibus agitantur, illa nempe, quae ex Conciliis et Patribus sumuntur. Synodorum quidem tractationi tria capita dantur, quae primo adspectu ordine praepostero collocata esse videntur, cum ex ipsis postrema duo longae Patrum testimoniorum seriei priorem locum cedere debuerint. Verumtamen recte factam fuisse a Nilo hanc distributionem, attente legentibus patet: utpote quae ultima illa duo Conciliorum capita solummodo ratione fontis unde petuntur Synodis adiungi possunt, ratione autem rei in ipsis agitatae optimo iure patristicae tractationi accensenda erunt.

Itaque post discussionem verborum primae apud Nicaeam Synodi, quae ex commentariis Gelasii Cyziceni desumuntur (cap. 12; fol. 194ᵛ-201ʳ), longa magnique momenti series argumentorum protenditur (capita 13-32), in qua doctorum Ecclesiae Graecae testimonia, a Latinis pro dogmate suo allata, ponuntur atque ad separatorum sensum a Nilo in eorum refutatione contorquentur. Primus Athanasius adest, cui Symbolum eius nomine decoratum adscribitur (cap. 13, fol. 201ʳ-202ʳ). Magnus Basilius statim inducitur, qui Spiritum Sanctum ex Filio exsistentiam habere ait (cap. 14; fol. 202ʳ-206ᵛ).

Communis deinde ad quatuor Latinorum argumenta (capita 15-18: fol. 206ᵛ-210ᵛ) responsio datur, qua nullo modo admittendum esse censet Cabasilas veram aeternamque, quoad

exsistentiam, Spiritus Sancti a Filio processionem sub Cyrilli Alexandrini verbis « Spiritus a Christo profunditur », vel « procedit a Patre Filioque », vel « in nos quasi ex fonte ex Verbo Patris immittitur » (capita 15-17), vel denique sub similibus aliorum doctorum locutionibus (cap. 18) adumbrari.

Pro Latinis quoque duo adhuc ipsius Cyrilli testimonia decertare videntur; sed perinde ac reliqua superius posita insufficientia a Nilo iudicantur, quamvis asseratur in primo Spiritum ex Filio esse et naturaliter ex ipso esse sicut ex Patre (cap. 19; fol. 211r-218v), vel etiam dicatur in altero ex essentia Filii Spiritum promanare (cap. 20; fol. 218v-224v). Sequitur caput 21 (fol. 224v-226v), in quo brevius quam par esset de celeberrimo illo Nysseni loco agitur, ubi Spiritus Sanctus et ex Patre dici et ex Filio esse perhibetur; quemadmodum breviter quoque plura alia Patrum testimonia tractantur, illa, scilicet, quae *per Filium* [1] Spiritum Sanctum exsistere proferunt (cap. 22; fol. 226v-231v). Tum adducitur iterum aliud Nysseni gravissimum testimonium, quod de distinctione divinarum Personarum agit (cap. 23; fol. 232r-238v), et ponuntur Athanasii Nazianzenique loca, quibus Spiritus Sancti fons Filius nominatur (cap. 24; fol. 238v 242v); quae quidem omnia ut nullius valoris pro re controversa refelluntur. Reicit quoque Nilus plurima alia, a Latinis deprompta, *a*) ex Nysseno: hic enim in sola principii ratione Filium prius quam Spiritus Sancti hypostasim concipi asserit (cap. 25; fol. 242v 244r); *b*) ex Athanasio rursus aiente de Filio maiorem Spiritu Sancto esse (cap. 26; fol. 244r 245r), vel hunc omnia, quaecumque possidet, accepta a Filio possidere (cap. 27; fol. 245r-246r); *c*) ex Magno Basilio, cuius tria testimonia schismatico plane sensu declarantur: primum quidem sicut iam fecerat in praecedenti capite, quippe quod testimonio Athanasiano consonet, alterum vero seorsim illud tractando (cap. 28; fol. 246r-248r), eo quod gravem Latinorum instantiam constituit, cum conceptum consubstantialitatis (semper a Nilo pro solutione prolatum) recte declaret, asseratque Filium et Spiritum consubstantiales esse non illa potissimum ratione quod ambo a Patre sint, sed quod alius « αἴτιος », alius vero ab hoc tanquam « ἐξ αἰτίου » pro-

(1) In his omnibus et praecipue in quaesitis significationibus datis praepositioni διά rigido palamismo Cabasilas ducitur.

veniat. Novum pariter caput documentum tertium Basilii efficit, in quo Filius Verbum Patris edicitur, verbum autem Filii Spiritus Sanctus (cap. 29; fol. 248^{r}-249^{v}).

Denique longa haec Patrum Graecorum adductio triplici adhuc divi Cyrilli assertionum serie ditescit, unde tria alia capita distinguuntur: primo enim loco illa veniunt testimonia, quibus, perinde ac dicitur Filius viva et substantialis operatio Patris eiusque facies, id ipsum Spiritui respectu Filii tribuitur (cap. 30; fol. 249^{v}-252^{r}); statim vero illa omnia sequuntur, quibus Spiritus Sanctus proprius esse Filii demonstratur (cap. 31; fol. 252^{r}-254^{v}); tandem illa, quae Filio concedunt cuncta, quae Patris sunt, excepta solummodo paternitatis ratione (cap. 32; fol. 254^{v}-257^{r}).

Sectio autem haec prima tertiae partis non clauditur, nisi etiam quaedam de Latinis Patribus proferantur, quae quidem duobus capitibus continentur, ubi de Augustino, Ambrosio, Leone Magno sermo fit. Verumtamen animadvertas velim nulla ipsorum particularia documenta proferri, sed de eorumdem auctoritate reicienda quaestionem solum agitari. Ut autem id assequatur Cabasilas, multa inserit ad decisionem illam Concilii Oecumenici V infirmandam restringendamque, qua scripta Hypponensis Doctoris recipiuntur (cap. 33; fol. 257^{v}-271^{v}). Postremo autem capite, quod numero trigesimum quartum est (fol. 271^{v}-273^{v}), eadem ratione Sanctorum Ambrosii atque Leonis Magni auctoritas infirmatur.

18. Ea quae adhuc restant in magno hoc Cabasiliano opere altera tandem sectione tertiae partis evolvuntur, in qua locum obtinent argumenta Latinorum, quae ad processionem Spiritus Sancti a Patre et a Filio quoquomodo declarandam ex humana ratione sumuntur, quaeque, syllogismorum nomine a Nilo appellata, implacabilem (at inutilem) refutationem ibi accipiunt.

Nunc igitur denuo longa praemittitur introductio (fol. 273^{v}-296^{r}), ut ostendatur Latinis non licere ad res divinas demonstrandas ratiociniis uti; post quam quindecim reliqua ipsorum Latinorum capita, et ad unumquodque Cabasilae responsiones, sequuntur (capita 35-49; fol. 296^{r}-354^{r}). Igitur impugnantur termini medii syllogismorum sive rationum S. Thomae, scilicet: quod divinae personae non distinguantur nisi per relativam oppositionem originis (caput 35, syll. 1; fol. 296^{r}-308^{v});

quod filiatio et processio ad unam Personam pertinerent, nisi haberent ad invicem oppositionem (capita 36-37, syll. 2-3; fol. 309r-314v). Sequitur validissimus syllogismus quartus in eo positus quod, quandoquidem Filius et Spiritus commune habent esse ab alio, distingui mutuo debent per aliquam differentiam, ut loquitur Angelicus, quae per se dividat hoc; illa autem originis est, sed a Nilo respuitur (caput 38; fol. 314v-316v). Eodem modo impugnantur quoque rationes illae: *a*) impossibilem fore distinctionem Filii et Spiritus, nisi origô ipsorum principio differat unde fluit (caput 39, syll. 5; fol. 316v-323v); *b*) processionem Spiritus per modum voluntatis haberi, seu amoris, qui Patri Filioque communis est (caput 40, syll. 6; fol. 323v-329v); *c*) in divinis Personis non posse alium ordinem dari nisi originis (caput 41, syll. 7; fol. 329v-331v); *d*) esse principium Spiritus Sancti rationem paternitatis et filiationis praetergredi, ac proinde Patri Filioque esse commune (caput 42, syll. 8; fol. 331v-333r), neque repugnare id quod est a principio secundum unam processionem esse principium processionis alterius (caput 43, syll. 9; fol. 333r-334v). Tum ponuntur quatuor alii syllogismi (10-13), qui tribuuntur quoque S. Thomae, ut dicetur inferius; vis autem illorum, a Cabasila perinde ac praecedentium acriter impugnata, in eo est quod activa spiratio constitutivum Personae Patris non sit, — quod Spiritus Sanctus ex essentia Filii sit, ac proinde ex hypostasi eius, — quod unitas principii tertiae Personae in communitate spirationis, quae Patris et Filii propria est, vere reponatur, — tandem, quod virtus spirativa Filio communicetur a Patre, cum ipse Productor seu Spirator illius non sit (capita 44-47; fol. 334v-342r).

Ita clauditur harum metaphysicarum rationum series. Etenim omnino alius generis sunt impugnationes Nilianae duorum reliquorum capitum, ex quibus primum (syll. 14, caput 48; fol. 342r-343v) infallibilitatem Romani Pontificis impetit, a qua proinde nullum unquam argumentum pro thesi latina recte, iuxta ipsum, sumeretur (1); alterum vero, ultimum, videlicet, (caput 49, syll. 15; fol. 344r-354r), tametsi vocetur quo-

(1) Hic locus non serena quadam veritatis discussione evolvitur, sed tumultuarie contra Sedem Romanam, ita ut a reliqui operis indole valde dissonare et libelli cuiusdam iniuriosi speciem sumere videatur.

que syllogismus, tractationem potius gravissimae quaestionis continet: in eo enim agitur de additione vocis « Filioque » ad Symbolum Fidei, ob quam, ex Nili Cabasilae iudicio, etiamsi vera dicerent Latini, scelus tamen magnum contra Conciliorum decreta commisisse dicendi sunt; ideoque ipsos gravissimis poenis atque adeo anathematis fulmine perculsos iamdiu fuisse, in comperto est.

Ut autem integrum opus mitiori quodam modo ad finem deducatur, ipse Nilus, qui tam acriter Latinos impugnavit, Paraclitum bonum adprecatur (fol. 353v-354r) ne iidem puniantur in aeternum, sed pax et unio Ecclesiarum fiat, ut una Ecclesia Christi, quae corpus eius est, nequaquam dilaniata diutius scissaque perseveret.

19. En igitur tibi adest per summa capita adumbratum celeberrimum Ecclesiae Orthodoxae opus, quod usque adeo Constantinopoli longo tempore in honore habitum est, ut eiusdem rationes aptas esse prae primis ad evertendum catholicum dogma aestimatae fuerint, cum de his rebus in Florentina Synodo agendum erat. Id vero nequaquam mirandum erit, si vel ad solam operis divisionem et dispositionem, quemadmodum fecimus, oculi intenduntur. Ex hoc enim capite liber Cabasilae non tam minimi pretii esse apparet, sicut Allatius velle videtur (1); sed eiusmodi qui tum copia rerum tum etiam earumdem ordine ceteros, qui ante ipsum de processione Spiritus Sancti tractatus habebantur, longe antecellere possit.

20. Verum enim vero si haec illi laus nequaquam denegenda est, in ipsa hac argumentorum callidissima dispositione subtile vitium reconditur, quod profecto bonam auctoris fidem dubiam reddit. Etenim Nilus cum doctrinam catholicam in secunda operis sui parte profligandam sibi sumpsisset, quasi a priori id fecit, scilicet, illud ratum habendo tanquam firmum et probatum, quod probandum erat, quin ad argumenta Latinorum, quibus doctrina illa, velut invicta conclusio, eruebatur,

(1) Cfr. L. Allatius, *Diatriba de Nilis;* MG 149, 679-680. — Locum hic adductum ex Historia Syropuli alias initio attulimus (Syropulos-Creyghton III, 7, p. 50). Alii etiam loci huius operis adduci possunt, qui de Nilo Cabasila agunt, ut sunt: VI, 12, p. 160; VII. 6, p. 193; IX, 4, p. 255 et IX, 6, p. 257-258, ex quibus fortasse aliquid ipsi laudis adimendum sit.

satis attenderit: et inde factum est ut, cum postea in discutiendis singulis argumentorum praemissis rationum vim devitare non posset, commodam responsionem invenerit, id est, argumenta adversariorum reicienda necessario fore. quippe quod ex eis educeretur conclusio contraria doctrinae iam in antecessum ut verae demonstratae, nempe suae.

Sed profecto hac ratione non propter imperitiam disputandi, sed sciens volens, viam sibi ad inquisitionem veritatis praeclusit. Et tamen hac agendi ratione tam a nepote Nicolao, operis editore, quam ab ipso auctore Nilo recta Ecclesiae consuetudo servari dicitur. Sic enim in « Protheoria » Nicolai ad eius commendationem habetur: « Hoc autem in quinque dissertationibus demonstrato, ad praemissas [Latinorum] proceditur; hic enim antiquus in Ecclesia mos viguit, ut cum pugnam init quis ad recta dogmata contra haereticos defendenda, primum ostendat veram de Deo fidem; deinde obiectiones adversariorum solvat, quod maxime iis est cognitum, qui Oecumenicarum Synodorum Acta percurrunt » (1). Attamen quis paritatem casus perperam hic invocari non videt. cum id in quaestione esse debuisset, an vera fides in conclusione illa Latinorum contineretur; unde forsitan non velut obiectiones praemissae ipsorum reiciendae essent a priori, sed amplectendae tanquam fundamenta veritatis?

Et re quidem vera Nilus ipse hoc animadvertit, ideoque (quamvis tandem aliquando res in idem recidat) hac alia subtiliori ratione impugnationis suae methodum iustificare arbitratus est. Ita enim ipse ait primam incipiens dissertationem secundae partis: « Et haec quidem Latinorum Ecclesia, defendens opinionem suam: ex praemissis autem praedictis, quibus utitur. conclusionem ducit Filium Spiritus Sancti causam esse. Sed quoniam ex praemissis veritatem non pollentibus non id necessario sequitur ut etiam conclusio falsitate laboret (potest enim etiam verum educi quamvis veritas cum praemissis non coniungatur). et econtra si conclusio non recte sese habet, necesse prorsus est ut vel utraque vel alterutra praemissarum cum errore permixta sit; dicendum *primum quidem adversus ipsam conclusionem*, quae ex diametro avitae

(1) Apud Demetrakopulum, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, p. 78 s.

Patrum theologiae contraponitur. Hoc enim demonstrato, demonstraverimus certe eo ipso argumenta Latinorum falsitate liberari non posse. *Deinde vero,* Deo favente, singillatim diligenterque examinabimus *ipsorum etiam rationes,* et quid in eisdem vitiosum sit ostendemus, sicque liquido fiet Latinos, nullo ductos fulcimento, ad propositam conclusionem devenisse » (1).

Hoc igitur modo Nilus Cabasilas magna sine dubio dexteritate ansam tandem arripuisse optimam censuit, ut quaevis Latinorum argumenta, etiam praeclarissima illa Sancti Thomae, veluti a priori eversa profligataque haberet. At oblivisci non debemus haec ipsa ratiocinia illa esse, quae ante aliquot annos ab ipso Nilo tanti roboris plena dicebantur, ut affirmaret nullam unquam haeresim caput extollere posse, quam rationibus Thomae facillime comminutam iri non confideret (2).

Et haec de modo divisionis et dispositionis in opere Nili Cabasilae dicta manent.

IV. – De fontibus operis Nili Cabasilae.

21. Quoniam in opere Thessalonicensis Archiepiscopi adest tam expositio doctrinae Latinorum, quam eiusdem refutatio per argumenta a separatis adhibita, in comperto est duo planeque diversa genera fontium usurpari ab Auctore debuisse: alia quidem ad capita illa quadraginta et novem, quibus dogma catholicum sustinetur, efformanda; alia vero ad eorumdem eversionem et ad Graecorum fidem prae fide Latinorum sustinendam.

De his igitur duobus ex ordine referendum est.

(1) « ... τοῦ δὲ συμπεράσματος οὐχ ὑγιαίνοντος, πᾶσα ἀνάγκη ἢ ἀμφοτέρας ἢ τὴν ἑτέραν τῶν προτάσεων μετὰ τοῦ ψεύδους γίνεσθαι· λεκτέον ἂν εἴη πρῶτον μὲν πρὸς αὐτὸ τὸ συμπέρασμα, ἐκ διαμέτρου φερόμενον πρὸς τὴν ἀρχαίαν τῶν πατέρων θεολογίαν· τούτου γὰρ δειχθέντος, ἀποδεδειχότες ἂν εἴημεν ὡς οὐ καθαρεύουσι ψεύδους τά γε εἰρημένα λατίνοις. Ἔπειτα, θεοῦ συμμαχοῦντος, ... » (Vat. gr. 1117, fol. 48r in dissertatione I contra Latinorum conclusionem).

(2) Cfr. Demetrium Cydonium, *Apolog. Sancti Thomae,* Vat. gr. 614, fol. 126v.

§ 1. *De fontibus pro fide Latinorum.*

Igitur ad prima quod attinet, seu ad illa e quibus doctrina catholica est hausta, si generalis quaedam exspectanda foret responsio, forsitan dubitarem quinam e duobus fontibus, qui ex attenta totius manuscripti lectione adfuisse inveniuntur, primas partes obtineat: utrum, videlicet, Sancti Thomae Aquinatis opera, an illae, quae Latinophrones inter et orthodoxos Graecos a longo tempore habebantur disputationes. Ratio dubitandi illa est: etenim argumenta, quae ex his postremis hausta nobis esse videntur, plura numero sunt quam illa, quae directe ex Angelico Doctore derivantur.

Attamen opus Nili Cabasilae non quidem per transennam, quemadmodum ex aliquibus scriptoribus fortasse erueretur (1), Doctorem Aquinatem acriter impugnat, sed totum quantum contra ipsum exaratum fuisse facile deprehenditur. Occasio enim conscribendi libri, sicut e Cydoniana narratione discimus (2), ea fuit ut periculum magnum tolleretur, ne Angelici scriptis multorum fides perturbari et in fidem Latinorum mutari posset, id quod iam plane duobus Cydoniis fratribus contigerat. Ad eandem autem conclusionem lectio ipsa operis nos ducit. Non solum enim quando argumenta expresse ex Thoma desumpta refutantur, Aquinas impetitur, ut patet; sed idem etiam fit multis in aliis locis, ubi Thomas praeter exspectationem occurrit, eo solo quod Latini nominentur (3). Alias autem Angelicus velut antesignanus Latinorum et occidentalis

(1) Cfr. exempli gratia M. Jugie, *Theol. Dogmat. Christ. Orient.*, t. II, p. 369, nota 1: « Nilus haud semel citat et impugnat Sanctum Thomam, quem Demetrius Cydonius in speciali tractatu de Processione contra Nilum defendit ». Idem habetur in t. I, p. 443, not. 2.

(2) Dem. Cydonius, *Apologia propriae fidei*, in cod. Vat. 1102, fol. 70r-70v (apud I. Mercati, *Notizie ed Appunti*, p. 390-392). Ceterum sufficiat folium 110r cod. Vat. gr. 614 perlustrasse — *Apologia pro S. Thoma* Demetrii Cydonii —, ut nullum dubium oriri possit quin hoc loco Nilus Cabasilas respiciatur.

(3) Necesse non est citationes innumeras cumulare, ubi Sanctus Thomas velut adversarius occurrit, etsi non agatur de capitibus, quae certo certius ad ipsum pertinent. Sufficit lectio codicis in illis praesertim capitibus, quae ad patristica argumenta referuntur.

theologiae dux in medium adducitur (1); imo etiam quandoque accidit ut pro quibusdam assertionibus, quae ceterum in controversiam minime poni poterant, tanquam maxima rei probatio diversa Aquinatis loca a Nilo recitentur (2).

22. Quae cum ita sint, dubium esse non potest quin Nilus noster S. Thomam potissimum ut adversarium suum consideraverit, eundemque tanquam capitum a Latinis productorum praecipuum fontem respexerit. Nihilo tamen minus si excludimus diversas citationes operum Sancti Thomae, primae sc. partis Summae Theologicae, Quaestionum disputatarum de Potentia et Opusculi ad Cantorem Antiochenum (quibus Cabasilas potius quam ad discussionem, ad eruenda pro se argumenta usus est), duo solummodo capita Summae contra Gentiles proprie tanquam fons argumentorum Latinorum adhibita esse deprehenduntur.

Nam caput XXIV Libri IV, quod de processione Spiritus Sancti a Filio agit, testimonio Didymi solum praetermisso, quatuordecim Latinorum capita subministravit, quae hac ratione distribuuntur: tria pro argumentis Scripturae, quae in totali serie operis sub numeris 2, 3, 7 collocantur; tria pariter in patristica sectione, id est, ea quae numeris 13, 15, 33 respondent; tandem pro syllogismorum argumentatione octo numerantur, nempe numeris signata 35, 37-39, 40-43. Ex eodem autem IV Libro pars etiam quaedam capitis XXV materiam praebet postremo Latinorum argumento sub numero 49 posito, quod, ut videbitur, in quaestione de additione ad Symbolum Fidei et de Romani Pontificis ad id agendum auctoritate versatur.

Quibus accensenda adhuc sunt alia sex capita, id est, reliqui syllogismi, qui in opere Nili locum obtinent: quorum primus quidem, numero 36 notatus, sat clare, ipsi Thomae ab auctore tribuitur; pro ceteris autem quinque sub numeris 44-48 exstantibus similis indicatio expressa non adest, at ex Demetrii Cydonii mente (3), ipsos pariter a Cabasila etiam

(1) Videas, sis, fol. 82r et 89r. (Deinceps cum codex Vaticanus graecus 1117 citandus erit, eius solummodo folium indicabitur).

(2) Huiusce rei non pauca exempla praesertim in capitibus de syllogismis leguntur. Cfr. ex. gr. fol. 281r-281v, 282r, 285v-286r, 287v-288r, etc.

(3) Demetrius Cydonius, *Apologia S. Thomae*, Vat. gr. 614, fol. 125r-v.

divo Thomae applicatos fuisse, nullum dubium est. Et optimo quidem iure: nam sin minus ad verbum, at saltem ad sensum quod attinet, ex operibus Angelici Doctoris etiam ipsi deprompti sunt (1).

23. Restat igitur ut eorum capitum, quae ceteras Scripturae, Conciliorum et Patrum argumentationes continent, origo determinetur. In his autem stabiliendis (nisi forte felix dies inexploratum vel ineditum aliquod opus ex scriniis bibliothecarum suscitet, in quo reliquus Cabasilae fons indubie reperiri fas sit), nullam aliam aptiorem explicationem invenio quam si immediatum ipsorum fontem in frequentissimis illorum temporum de his rebus disputationibus ponimus.

Equidem hoc pacto rem evenisse concipio. Refutare Sanctum Thomam, Cabasilas voluerat; at cum perfectum trinitarium opus perficere vellet, videretque testimonia patristica in Aquinate pauca, eaque fere omnia latina occurrere, quibus perpendendis neque copia ipsi librorum neque latini idiomatis potestas erat (2), optimum sibi visum est quosdam Graecorum Patrum locos adducere, eorum profecto, qui saepe saepius in controversiis cum Latinophronibus agitabantur. Et optime quoque sciebat in ipsis disputationibus — Latinorum praesertim Constantinopoli sedem habentium —, non solum Patrum, sed etiam Scripturae sententias, quae in operibus latinis aderant, in medium a pugnantibus proferri solere. Nam vel Nilum ipsum adfuisse quandoque contentionibus his, vel earum notitiam saltem per fidos amicos habuisse, minime improbabile est, cum totum eius opus, ut legentibus patet, polemicas has disputationes sapiat.

Adest praeterea in dissertatione quinta secundae partis operis Nili satis clarus, ut arbitror, ipsius Cabasilae locus, ex quo haec mea sententia confirmari poterit. Cum enim quaestionem ibi moveat de authenticitate epistulae Sancti Maximi ad Marinum, in qua dogma catholicum sustinetur, sed ex qua argumentum contrarium sumit acerrimus huius impugnator, hoc modo ait: « Nihilo tamen minus valde ridiculum est Latinos

(1) De his fusius egeram in tertia parte completi mei operis, cum illorum analysim instituebam.

(2) Sanctum Thomam legebat Nilus, ut superius innuimus, in versionibus graecis a Prochoro et Demetrio Cydonio exaratis.

contra semetipsos conflictus concitare, cum epistulam ipsam divi Maximi nunc quidem ut legitimam agnoscant neque illam adversus nos tum in scriptis, *tum etiam in disputationibus* proferre vereantur..., nunc vero, defendentibus nobis quae nobis probanda ex eadem epistula videntur, contrariam sententiam cieant, quasi secum ipsis consentire pudor esset » (1). Iam vero unus ex textibus Patrum in capite Latinorum 22 discussus Sanctum Maximum auctorem habet, pro quo refellendo iterum ea Nilus allegat (2), quae iam pridem adduxerat tanquam in disputationibus cum Latinis agitari solitum.

24. Re quidem vera non me latet illa omnia capita ex eorum operibus, qui Latinophrones dicebantur, desumi potuisse, qualia censerentur ex. gr. scripta Nicephori Blemmydae, Ioannis Becci, Constantini Melitiniotae et similium de Unione Ecclesiarum et de Spiritus Sancti Processione. Arbitror enim Beccum, ut unum proferam, speciali modo a Nilo, dum opus scriberet suum, prae oculis habitum fuisse, negari non posse. Duo eius testimonia ad litteram adducuntur in dissertatione quinta (3); et ad finem refutationis argumenti, quod eruitur pro thesi latina ex verbis Leontii — secundum Acta Gelasii Cyziceni — in Concilio Nicaeno recitatis, ita Nilus loquitur: « At, etiam his relictis, non omnino locus ille insidiis liber apparet, imo impudentia Becci participare videtur; praecidit enim theologorum sententiam et non sine detrimento ea omnia abstulit, quae clarissime ostendunt per vocem 'profluere' alterum [Spiritus] progressum (4) hic

(1) « Οὐ μὴν ἀλλά καὶ σφόδρα καταγελαστότατον πρὸς ἑαυτοὺς λατίνους συρρήγνυσθαι, καὶ τὴν αὐτὴν ἐπιστολὴν νῦν μὲν γνησίαν ὁμολογεῖν τοῦ θείου Μαξίμου, καὶ οὐκ αἰσχύνεσθαι καὶ καθ' ἡμῶν ταύτην προφέρειν..., νῦν δὲ ἀπὸ τῆς αὐτῆς ἐπιστολῆς ἀπολογουμένων ἡμῶν ἅ γε ἡμῖν δοκεῖ, τὴν ἐναντίαν ψῆφον ἐκφέρειν » (fol. 134r).

(2) Vid. fol. 230r, ubi solutio argumenti 22 habetur.

(3) Ad fol. 134r-134v.

(4) Duplex secundum Cabasilam progressus seu processio Spiritus Sancti considerari potest: altera hypostatica seu secundum exsistentiam (et huic proprium nomen est *procedere*); altera communicabilis seu secundum operationem (cui cetera nomina *profundi*, *manare*, *exsplendescere*, *scaturire*.... conveniunt). At postrema haec nomina etiam de primo illo progressu dici possunt. Cfr. v. gr. fol. 198r: « Διττῆς οὔσης τῆς προόδου τοῦ πνεύματος, καὶ τῆς μέν, σαφενείας ἕνεκεν, δικαίως ἂν κλεθείσης καὶ πρώτης καὶ ὑποστατικῆς καὶ καθ' ὕπαρξιν· τῆς δέ, δευτέρας καὶ μεταδοτικῆς καὶ κατ' ἐνέργειαν· ἴδιον μὲν ὄνομα

demonstrari » ([1]). Sine dubio qui talia protulit, ad duo opera Ioannis Becci, Unionis cum Latinis usque ad vincula defensoris, attendebat: ad *Epigraphas*, inquam, et ad aliud *De Ecclesiarum Unione*, in quibus ex illis Leontii verbis argumentum pro catholico dogmate depromebatur ([2]).

Quin etiam si triginta quatuor Sanctorum Patrum testimonia considerantur, quae ad efformanda decem et septem latinorum argumentorum capita sub numeris 14, 16-17, 19-32 a Nilo Cabasila producuntur; ea omnia, tribus exceptis, vel in uno opere Becci, id est, in Epigrapharum collectione adesse reperientur; quorum nonnulla in aliis etiam eiusdem Constantinopolitani Patriarchae operibus exstant. Ex illis vero tribus quae apud Beccum non leguntur, duo Constantinus Melitiniota refert, tertii denique Nicephorus Blemmyda mentionem facit ([3]).

τῇ πρώτῃ τὸ ἐκπορεύεσθαι· θατέρᾳ δέ, τὸ χορηγεῖσθαι καὶ δίδοσθαι· κοινὰ δὲ αὐταῖς τὸ προχεῖσθαι, καὶ πηγάζειν, καὶ ἐκλάμπειν, καὶ προιέναι, καὶ ἀναβλύζειν, καὶ χεῖσθαι». — Haec, ut vides, e palamitico systemate originem ducunt.

([1]) Fol. 200v: « Καὶ χωρὶς δὲ τούτων, οὐδὲ παντάπασι τὸ χωρίον ἐπιβουλῆς καθαρόν· ἀλλὰ καὶ τοῦτο τῆς τοῦ Βέκκου βδελυρίας φαίνεται μετασχόν· περιέκοψε γὰρ τὴν τῶν θεολόγων φωνήν, οὐκ ἄνευ τοῦ κακουργεῖν ἀφελόμενος ὃ σαφέστατα δείκνυσι τὴν δευτέραν τῶν προόδων, διὰ τῆς τοῦ ἀναβλύζειν ἐνταῦθα δηλούσης φωνῆς ».

([2]) Cfr. MG 141, 53 et 616.

([3]) Curiosum forsitan erit correspondentiam singulorum Latinorum capitum cum elenchis horum Auctorum comparare:

Argum. 12 ex Conc. Nicaeno = (*Epigraphe I*, MG 141, 616; *De Unione Ecclesiarum*, ibid., 53. Nilus cum haec tractat, expresse ad BECCUM allusionem facit).

Argum. 13 ex ATHANASIO = (*Epigraphe I* BECCI: ibid., 621).

Argum. 14 ex BASILIO = (*Epigraphe I*, ibid., 613-16; *De processione Spiritus Sancti*, ibid., 157 ss).

Argum. 15 ex CYRILLO = (*Epigraphe I*, ibid., 616).

Argum. 16 ex CYRILLO = (*Epigraphe I*, ibid., 617).

Argum. 17 ex CYRILLO = (*Epigraphe I*, ibid., 617).

Argum. 19:

a) ex CYRILLO = (*Epigraphe I*, ibid., 616).

b) ex CYRILLO = (*Epigraphe I*, ibid., 616-617; *Epigraphe VIII*, ibid., 676).

c) ex CYRILLO = (*Epigraphe I*, ibid., 620).

Argum. 20:

a) ex CYRILLO = (*Epigraphe IX*, ibid., 692).

Verum enim vero ut directos et immediatos fontes Auctores hos, ut innuebam, Cabasilas non adhibuit, quantum ipse coniicere possum. Ratio autem, quae in promptu adest, illa est: quod moris est nostri polemistae verbotenus exprimere illa omnia, quae ex aliis scriptoribus sumit, sive pro se illa faciant, sive etiam contra propriam sententiam. Sic v. gr. adducuntur ea omnia, quae ex Angelico Doctore proveniunt, etiamsi nomen ipsius taceatur. Iam vero nunquam in auctoribus, quos dixi, vel unum locum invenire mihi obtigit, qui verbis Cabasilae, etiam aliquantulum mutatis, adaptaretur. Quam ob rem illas Latinorum Graecorumque, reapse habitas, disputationes pro solutione induxi, in quibus saltem celebriores

b) ex CYRILLO = (MELITINIOTA, *De Process. Spiritus S.*, *Orat. II*; MG 141, 1161).

Argum. 21 ex NYSSENO = (*Epigraphe I*, ibid., 613; *De process. Spiritus S.*, c. I., ibid., 161).

Argum. 22:

a) ex ATHANASIO duo testimonia = (*Epigraphe I*, ibid., 624).

b) ex BASILIO = (*Epigraphe I*, ibid., 624; *De process. Spiritus S.*, c. I ibid., 173).

c) ex DAMASCENO tria testimonia = (*Epigraphe I*, ibid., 625; *Epigraphe IV*, ibid., 645; *Epigraphe I*, ibid., 625).

d) ex TARASIO = (*Epigraphe I*, ibid., 628).

e) ex MAXIMO = (*Epigraphe I*, ibid., 628; *Epigraphe XI*, ibid., 705).

f) ex BASILIO = (*Epigraphe I*, ibid., 629).

Argum. 23 ex NYSSENO = (*Epigraphe I*, ibid., 628; *De process. Spiritus S.*, c. I, ibid., 172; cap VII, 216).

Argum. 24 ex ATHANASIO et NAZIANZENO = (*Epigraphe IX*, ibid. 700).

Argum. 25 ex NYSSENO = (*Epigraphe I*, ibid., 616; *De process. Spiritus S.*, c. I, ibid., 172).

Argum. 26 ex ATHANASIO = (*Epigraphe XIII*, ibid., 713).

Argum. 27:

a) ex ATHANASIO = (*Epigraphe XIII*, ibid., 7.0).

b) ex BASILIO = (BLEMMYDA, *Orat. II de Spiritu S.*, MG 142, 572).

Argum. 28 ex BASILIO = (*Epigraphe XI*, MG 141, 705; *Epigraphe XIII*, ibid., 713).

Argum 29 ex BASILIO = (MELITINIOTA, *De process. Spiritus S.*, *Orat. I*, ibid., 1116).

Argum. 30 ex ATHANASIO et CYRILLO = (*Epigraphe III*, ibid., 637).

Argum. 31 ex CYRILLO duo testimonia = (*Epigraphe VIII*, ibid., 673; *Epigraphe III*, ibid., 637).

Argum. 32 ex CYRILLO duo testimonia = (*Epigraphe X*, ibid., 700 et 701).

Patrum textus perpendi fas erat, illi, videlicet, qui in opere Nili tanquam fidei Romanae fundamenta perhibentur.

25. Idipsum quoque de capitibus, quae ex Scriptura petuntur, dicendum fore arbitror. Nam nisi id admittatur, quoniam ex decem argumentis, quae a capite 2 ad 11 decurrunt, tria solummodo (2, 3, 7) ex auctore noto, nempe ex divo Thoma, sumuntur, reliquorum immediatus fons valde incertus remanebit.

Suspicatur cl. P. Martinus Jugie [1] Nilum haec scripturistica argumenta potissimum a Barlaamo Calabro mutuatum esse. Profecto Barlaamus opellam confecit pro Latinis in qua probationibus sexdecim, ex Scriptura sumptis, Spiritum Sanctum, quemadmodum ex Patre, ex Filio etiam esse propugnavit [2]. Et sane quod in ea textus Scripturae, praeter duos, iidem occurrant, qui in opere Nili Cabasilae capita Latinorum decem scripturistica constituunt, legentibus patet. Verumtamen quoniam a comparatione excipienda essent capita illa tria (2, 3. 7), quae certo certius ad Aquinatem pertinent, siquidem verbotenus ex Summa contra Gentiles exscribuntur; et insuper cum duo alia reperiantur, sub numeris 5 et 6 proposita, quae textum S. Ioannis X, 30: « Ego et Pater unum sumus », et S. Lucae VI, 19: « Virtus de illo exibat et sanabat omnes » afferunt ad catholicum dogma confirmandum, quaeque ab argumentis Barlaami omnino exulant; quaestio solummodo de quinque reliquis capitibus scriptoris Calabri agitari posset, sed haec quidem iterum attentius legentibus satis ostenduntur immediatus Cabasilae fons minime fuisse. Plus enim dissimilitudinis quam similitudinis habent cum Cabasilianis capitibus; neque praeterea ratio apparet cur, a more suo Nilus recedens, non ad verbum testimonia haec scripta retulerit, sed eorum solummodo sensum eumque, multipliciter collocationis ordine transmutato, adhibere maluerit.

In Graecis autem auctoribus non adeo multa Scripturae testimonia seorsim a Patrum commentariis pro hac trinitaria quaestione proponuntur, ut ea tanquam fontem argumentorum

(1) Cfr. *Theol. Dogmat. Christ. Orient.*, t. II, p. 386.

(2) Poteris videre hoc scriptum, latina versione tantum apud MG 151, 1314-1330. (Nota omnia argumenta sexdecim Barlaami ex Scriptura deprompta esse, non quatuordecim solum, ut ait M. Jugie, loc. cit.).

Cabasilae assignare liceret. Nihilominus Ioannes Beccus non solum undecimi capitis Niliani textum tractavit, et fluvium aquae e throno Dei et Agni profluentis, iuxta Apocalypsim XXII, 1, ad processionem Spiritus Sancti demonstrandam adhibuit; sed etiam alia Scripturae testimonia pro argumentis illi fuerunt, quemadmodum ipse in scriptis reliquit: « Nos vero — inquit — cum dictam vocem (Filioque) sustinere atque defendere deberemus, et in illius probatione contra opponere quaecumque dilectus, qui in pectore Domini recubuit, Evangelista in Apocalypsi dixit, ex Patre et Filio Spiritum procedere ostendens; imo et reliqua Scripturae omnia dicta, quae ex Patre et Filio processionem manifesto exprimunt, quaeque investigator invenire poterit in iis, quae adversus decimum sextum Moscabari caput scripsimus: hoc non ita propenso animo fecimus... » [1]. Ut autem quidquam de hac re certum exinde ducere possemus, necessarium fuisset antirrheticum illum ad quem allusionem Beccus facit, examinasse; illud vero, ex ratione mox innuenda, sicut alia eiusdem opera destructum esse videtur.

26. Restat igitur ut ad absolvendam quaestionem hanc de latinorum capitum fontibus, quaedam dicamus de origine argumenti 34, quod de Sanctorum Ambrosii atque Leonis Magni auctoritate recipienda agit. Aenigmatibus autem plenum illud dixeris. Hoc enim indeterminato modo caput enuntiatur: « Praeterea in quadam Synodo, cui innituntur Graeci, haec scribuntur: Illis qui sententias reiciunt, quae in confirmationem rectorum Ecclesiae Dei dogmatum prolatae fuerunt a Sanctis Patribus Athanasio, Cyrillo, Ambrosio, Amphiloquio, divina canente, sanctissimoque archiepiscopo veteris Romae Leone, et ceteris; insuper illis, qui Conciliorum Oecumenicorum Acta, quarti scilicet et sexti, non venerantur, anathema » [2]. Quae est autem haec Synodus? Frustra, nisi fallor, testimonium illud invenies in consuetis Conciliorum collectionibus. Attamen si probabilem hypothesim subiicere licet, iudicium meum de hac re, diuturna rerum meditatione comparatum, breviter exponam.

Igitur hic assignari pseudo-synodum Photianam anno 879/80 celebratam, sequens potissima ratio evincit. Nam praeterquam

(1) IOANNES BECCUS, *De libris suis;* MG 141, 1021 CD.
(2) Cfr. fol. 271v-272r.

quod indeterminatus modus Concilium allegandi: ' in quadam Synodo, cui innituntur Graeci ' indicare videtur rem ex Concilio sumi a Graecis quidem orthodoxis admisso, a Latinis vero vel Latinophronibus repudiato (quod profecto Photianae Synodo convenit); ipsa quoque refutationis ratio a Nilo adhibita idem concludere videtur.

Ipsius autem verba proferenda sunt: « ... necesse est — scribit — ut Leo et Ambrosius calumnientur quasi ex Filio procedere Spiritum [Sanctum] affirmaverint. Qua de causa? Quia Synodus neque Photium ignoravit (ut etiam Latini concederent), neque Photii rationes; quin neque pugnam inter duas Ecclesias... Age vero, haec cum scivisset, neque Photium sanctissimum esse existimasset, neque omnia, quae adversus eum a Romanis et factis et dictis peracta fuerunt, anathemate perculisset, si perspectum habuisset Leonem et Ambrosium processionem Spiritus a Filio sustinere... Quod autem haec vera sint, exinde patet quod vel ipsa Synodus terribilissimas poenas inflixit contra illos, qui de Photio et photianis rationibus male sentirent, ubi dixit: ' Ignatii, Photii, Stephani, Antonii et Nicolai, sanctissimorum et orthodoxorum patriarcharum, sempiterna recordatio '; et deinceps: ' Omnia, quae contra sanctos patriarchas Germanum, Tarasium, Nicephorum et Methodium, Ignatium, Photium, Stephanum, Antonium et Nicolaum scripta vel dicta sunt, anathematizantur ' » (1).

Iam vero acclamationes hae cum anathemate adiuncto eodem prorsus pacto, quo nunc transcripta fuere, desumpta sunt ex tractatu de pseudo-synodo Photiana, ubi Nilus acta genuina conciliabuli restituere vult (2). Ex Actis ergo huiusce Synodi argumentum hoc 34 Latinorum sumptum est. Verumtamen conclusio quaedam problemata suscitare videtur, pro quorum explicatione articulus cl. V. Laurent de mente Becci in quaestione photiana (3) consulatur quaeso: praecipuas autem eius assertiones, quae ad propositum meum faciunt, hic subiungendas curavi.

(1) Vid. solutionem Cabasilae ad argumentum Latinorum 34; fol. 272v-273v.

(2) Cfr. cod. Vat. gr. 1757, fol. 347r.

(3) V. Laurent, *Le cas de Photius dans l'Apologétique du Patriarche Jean XI Beccos (1275-1282) au lendemain du IIe Concile de Lyon; Échos d'Orient,* t. XXIX (1930), p. 407 ss.

27. Mirandum enim minime est Latinos argumentum ad hominem, ut dicitur, ex Actis Photianae synodi sumere potuisse, qui saeculo XIII et initio saeculi XIV non illa qualia nunc habemus legebant, sed alia prorsus in multis diversa. Haec ita esse exinde apparet, quod in opere quodam Ioannis Becci, tribus codicibus in Occidente conservato [1], cuius initium est « Ἦν ἂν μακάριον ἀληθῶς », relatio exstat Synodi photianae, quae minime cum Actis nunc cognitis componi potest. Ibi enim legitur Photium, qui post Ignatii mortem restitutionem ad Constantinopolitanam Sedem legitimo modo a Ioanne VIII obtinuit, Synodum quandam convocasse, cui trecenti et amplius Episcopi adfuerunt, in qua canones editi sunt et anathemati traditum totum illud, quod scissionis tempore sive scriptis sive factis ipse patrarat [2]. Idem autem eruitur, et forsitan clarius, ex his, quae discipulus Becci, Georgius Metochita, in libro I Historiarum Dogmaticarum scripsit. Synodus enim, iuxta hunc auctorem, solummodo in restitutione Photii et in salvandis Sedis Romanae praerogativis, non autem in quaestione de additione ad Symbolum, occupata est; quod ut suadeat, ad Acta Concilii provocat aperte, ad illa nempe plane diversa, ab his, quae nunc cognoscimus, sed hominibus illius aetatis valde familiaria [3].

(1) Codices, in quibus hoc opus Becci continetur, hi sunt: Laurentianus gr. 26, plut. VIII (s. XIII); Barberinianus gr. 415 (s. XVI); Vaticanus gr. 1549 (s. XV). Opus quoad partem editum est ex ALLATIO in MG 141, 925-946, sub hoc titulo: *De pace ecclesiastica.*

(2) Curiosum valde est locum hunc (qui sine dubio contra Photium est) a Nilo fuisse collectum in tractatu de Synodo Photiana, qui totus est in illis coadunandis, e quibus Photii contra Latinos triumphus celebrari possit. (Vid., cod. Vat. gr. 1757, fol. 327r. Fragmentum hoc etiam adest in alio opere Becci ad Theodorum Sugdaeae episcopum, Lib. II, c. III; MG 141, 328 BC).

(3) Sic enim ait: « Sed quia res (dissidium cum Roma) aliquando emendata quievit, resipiensque a discordia Photius ad priorem pacis statum rediit... Statim ac enim Romanae navis clavum dexter gubernator arripuit Ioannes [VIII], qui et re et nomine Photio gratiosus fuit, et huic tranquillum navigationis cursum obtulit, et reconciliationis ansam praebuit, illico Photius sui compos fuit et palinodiam, ut est in proverbio, cecinit, rectâ pergens per sibi bene patefactam ab illo viam. Ergo inimicitia seposita, unionis concordiam optime disponit: neque id tumultuarie, ut fecerat in contentione; neque solus ipse rem firmavit, quomodo egisse in dissidio visus est, quod marte proprio et per se solus effecerat; sed non sine quodam ordine, et cum canonico ministerio ac synodico examine episcoporum tunc convocatorum

Sed eodem tempore alia Actorum redactio, separatorum sensu abundans iam inveniebatur, prout coniicere licet ex tractatu quodam contra Beccum Georgii Moschabari, ubi compendium quoddam Actorum Synodi habetur; Iobum quoque Iasitam multa desumpsisse ex sessione VI illorum Actorum dici potest, ut videtur (1).

Verum enim vero post saeculum elapsum nonnisi Acta schismatico sensu corrupta reperiuntur, ita ut vel ipse Manuel Calecas, qui ea contra Graecos adhibuit, aliis non inventis, authenticitatem eorum omnium, quae de Symbolo agunt, tanquam apocryphorum, reiecerit (2).

---

plus trecentis negotio egregie transacto; et prout antiquitus fuerat, servari iussis Papae privilegiis, eaque in posterum duratura sanciens... ».

Haec quidem quoad factum attinet convocationis Synodi; in sequenti vero numero ad Acta confugit: « Nec vero quisquam ex his, qui sponte in malignam partem declinant, hic opponat propriae mentis foetum, quod, videlicet, tum Photius tum Synodus omnia egerint ac definiverint, lecto tamen symbolo absque additamento... Sed enim hoc velim scire, utrum dogmatica commota quaestione, sine ullo huius examine, quasi in re confessa, Romani de falso dogmate propter additamenti rationem reprehensi fuerint, et illi huius deletioni consenserint. Hoc, inquam, cognoscere vellem; *sed nihil eiusmodi actum comperio, neque alius quisquam tale dicere poterit, quantumvis libros hanc historiam tractantibus evolvat* (καὶ οὐδέν τι τοιοῦτον εὑρίσκω γενόμενον, οὔτε μὲν ἕτερός τις εἰπεῖν τι τοιοῦτον δυνήσαιτο, ταῖς περὶ τούτων διατρανούσαις βίβλοις προσησχηκώς), nisi forte neoterici quidam scriptores id mutarunt vel etiam mutabunt; cuiusmodi alia plurima usuvenerunt in schismate atque evenient, et nunc et antea peractum fuit ». (GEORGIUS METOCHITA, *Historiarum Dogmaticarum*, Lib. I, num. 6 et 7; apud A. MAI, *Nova Patrum Bibliotheca*, t. VIII/2, p. 9-10).

(1) In his affirmandis auctoritate nitor cl. V. LAURENT, prout traduntur in art. superius citato (*Échos d'Orient*, t. XXIX, p. 413).

(2) « Primum quidem — ait — (id est, rationes reddit cur in Synodo Photiana additio ad Symbolum prohibita non fuerit) quoniam in gestis huius Synodi commentariolum quoddam est eorum, quae in eo Concilio erant discutienda, expositionem per ordinem continens, quod Legati Synodo proposuerunt: commentarium sibi a Summo Pontifice datum asserentes, ut meminissent quae in ea Synodo vel dicenda vel facienda essent. Neque enim in eo (in commentario Papae) quidquam de addito vel de Symbolo omnino scriptum est. Et certe id in prima statim fronte ponendum fuit sive a Romano Pontifice de hoc fuisset quidquam imperatum, sive etiam Synodus illa, quam quadrigentorum ferme episcoporum implebat numerus, blasphemiam hanc additionem putabat; cur [autem] non principaliter de illa verba fecit? » (Sic MANUEL CALECAS, *Adversus Graecos;* MG 152, 207 AB).

Igitur in altera medietate saeculi XIV catholici Constantinopolitani solummodo Acta deturpata cognoscebant, quae, ex notitia Bryennii (1), officialiter in archiviis Patriarchatus asservabantur, in quibus ante unum saeculum, id est, tempore Becci legitima Acta reposita erant.

At videlicet, ut fundatissimis coniecturis a V. Laurent factis stemus, tempestas palamitica necnon plures inter Graecos et Latinos illius temporis controversiae multa catholicae positionis monumenta pessum dederunt. Tunc enim et Acta vera Synodi anni 879/80 falsata sunt (quandoquidem antiquissima eorum apographa aetatem saeculi XIV non antecedunt), et multa quoque patriarchae Ioannis Becci opera, quae Graecis orthodoxis funestissima reputabantur, destructa fuerunt (2).

28. Quae cum ita sint, uno iam verbo ad quaestionem, quae harum notarum origo fuit, respondere possumus. Qualis itaque fons assignandus erit argumento 34 Latinorum, quod ex quadam Synodo, 'cui innituntur Graeci', auctoritatem Leonis Magni et Ambrosii pro dogmate catholico sibi vindicat? Profecto non alius quam Acta *legitima* Synodi Photianae, vel etiam opus quoddam Becci, in quo pars illa Actorum contineretur. Nihil autem mirandum est nomina Leonis et Ambrosii in illa Synodo invocata fuisse, quippe quae haec non ad nudam Photii repositionem, tanquam ad iniuriam vindicandam, congregabatur, sed ex Ioannis VIII mente ad pacem et concordiam Ecclesiae restituendam et ad iura Sedis Apostolicae tutanda locum habere concedebatur, idque tandem solummodo supposita perturbatoris patriarchae resipiscentia. Sic enim ipse Pontifex ait in authentica ad Photium epistula: « Et cum non sit reprehensibilis erga correctum quantacumque miseratio, satisfaciens coram Synodo *misericordiam secundum consuetudinem postulaveris*... et si, quia spiritualis filius noster Basilius, christianissimus Imperator, apud nos pro te multis precibus intervenit, omnes uno voto, uno consensu et una concordia in tua restitutione convenerint, veniam pro pace Ecclesiae tibi concedimus, communionem quoque et gradum,

(1) Iosephus Bryennius, Περὶ τῆς Ἁγίας Τριάδος (λόγος ὄγδοος). Editio Bulgaris, Lipsiae 1768, t. 1, p. 139.

(2) V. Laurent, art. cit., p. 414; vide etiam p. 398.

coram Synodo misericordiam quaerendo... ita tamen ut deinceps... » (1).

Denique ut investigationi huic de fontibus argumentorum latinorum in opere Nili finem afferamus, contradictionem quandam notare volumus, in quam Cabasilas incurrere passus est, dum acclamationes illas superius relatas ad Synodum Photianam anni 879/80 (seu, iuxta ipsum, VIII Oecumenicam) pertinere censuit. Nonne igitur animadvertit se nomina patriarcharum ex Synodico exscripsisse ad Nicolaum I usque, qui annis 901-907 et iterum annis 912-915 Constantinopolitanam Ecclesiam direxit, id est, post non parvum annorum spatium ex quo Synodus celebrata est? Numquid Acta Synodi nonnisi post viginti saltem et quinque annos facta fuisse dici possunt?

Verumtamen haec innuisse sufficiat, quae, si Deo placebit, in speciali commentario de Synodo Photiana secundum Nilum Cabasilam proprium locum habebunt.

§ 2. *De fontibus pro fide Graecorum.*

29. Quod ad ceteros fontes attinet, ex quibus Nilus Cabasilas opus suum contra Latinos exaravit, attendendum maximopere censeo tempus, quo tractatus hic trinitarius compositus ab ipso est. Cum enim non fructus sit iuventutis eius, quae penitus nos latet, sed postremorum ipsius annorum, cum a multo iam tempore ita plene palamismo deditus inveniebatur, ut unus ex praecipuis illius doctrinae propugnatoribus haberi merito posset, impossibile certe est polemicam eius trinitariam a consectariis, quae ex palamismi positione in ipsam derivantur, liberam inveniri.

Et re quidem vera adeo multa legentibus hoc Nilianum opus, illudque cum operibus Gregorii Palamae comparantibus, communia quoad sensum utrique auctori sponte sese offerunt, ut Gregorium illum tanquam immediatum Cabasilae inspira-

(1) *Epistula* IOANNIS VIII ad Photium, patriarcham Const/pnum, anno 879; ML 126, 871 BC. Ibidem videre poteris eandem hanc epistulam a Photio in Synodo deturpatam, quemadmodum lecta fuit in actione II. (Cfr. MANSI 17 A, 412 ss.).

torem in Latinis refutandis asserere non dubitem. Quoniam autem specialem de hac re tractationem instituere nunc non intendo, ea quae habet cl. Martinus Jugié cum fructu consuli poterunt, ubi de relatione palamismi ad mysterium Trinitatis sermo fit ([1]), et ubi doctrina Palamae Nilique Cabasilae in his, quae ad Trinitatem spectant, generali quadam ratione optime traditur ([2]). Quin etiam Gregorio Palamae probabiliter debetur si in opere Nili locum habet theoria illa Georgii Moschabari, quae praepositionem « διά » in testimoniis Patrum, in quibus dicitur 'Spiritum a Patre *per Filium* (διὰ τοῦ Υἱοῦ) procedere', mutat in « μετά » cum genitivo, « σύν », vel « ἅμα » ita ut sensus sit: 'Spiritus a Patre *cum Filio*, vel *una*, *simul cum Filio* procedit'. Haec, inquam, theoria etiam in Nilum promanavit, quemadmodum testantur multa eius operis loca; necnon et alia, quae Nicolao Mesaritae tribuitur, secundum quam vox « ex solo » perinde legitima censetur si generationi Filii applicatur, quae ex solo Patre est, quam si de processione Spiritus Sancti ab eodem Patre dicitur. Difficilius autem dixeris an haec sibi Nilus ex directa horum auctorum lectione comparaverit, quandoquidem si Nicetam Maronensem excipias, quem semel (ni fallor) expresso nomine citat, et praeterea Ioannem Beccum et Sanctum Thomam Aquinatem, quorum testimonia saepius occurrunt, nullum in opere Nili aliorum scriptorum, praeter quam Sanctorum Patrum, nomen invenitur.

At vero cum ipse rigido photianismo addictus habeatur, facile patet ipsum et cognovisse, et in multis eadem argumenta repetiisse, quae iam a celeberrimis photianis scriptoribus tractata inveniebantur. Sic, exempli gratia, ut unum referam Nicolaum Methonensem, si quis perlustraverit opus eius *De processione Spiritus Sancti* contra Latinos, quod per viginti capita syllogismis valde abundans extenditur ([3]), fontem quoque indubium pro Nilo Cabasila illud fuisse dicet.

([1]) M. Jugie, *Theol. Dogmat. Christ. Orient.*, t. II, p. 238-240.

([2]) Ibid., p. 283-289.

([3]) Exstat opus in codice Bibl. Vaticanae Palatino gr. 409 immediate post opus Nili Cabasilae. Multa huius auctoris refutavit Hugo Eterianus in suo opere *De haeresibus Graecorum*, ubi passim per tres libros de Nicolao Methonensi sermo est, cuius etiam fragmenta quaedam afferuntur. Cfr. ML 202, 231 ss.

30. Verumtamen cum de Nilo Thessalonicensi agitur, non sufficit ut ad photianos fontes attendamus; in refellendo enim catholico dogmate, ac praesertim in Angelico Doctore confutando, ex aliis quoque rivulis ipse suam argumentationem ebibit. Planum enim est eum etiam scotisticae scholae rationes contra Sanctum Thomam agitasse, idque non solum ad vim illorum perfringendam, sed ad confirmandam quoque separatorum fidem. Undenam autem Nilus rationes illas cognovit? An fortasse ex monacho Calabrensi Barlaamo, qui nondum catholicus, ante Cabasilam argumenta illa divi Thomae e ratione petita modo quodam simili impugnavit? Probabile id maxime est, ut satis clare erui censeo ex quadam responsione Bessarionis Cardinalis ad caput VII ex syllogisticis Marci Eugenici Ephesini, ubi hunc sit interpellari sentìes: « Contra eam de distinctione rerum, secundum Thomam, ... doctrinam, multi etiam alii ante te bellum susceperunt, ac praesertim Barlaam Calaber et Nilus Cabasilas, ex quibus desumpta sunt etiam quae tu scribis. Attamen multo sapientius illi quam tu et maiori cum studio quaestionem hanc pertractarunt... Quoniam vero sapientissimus Demetrius Cydonius optime sapientissimeque Cabasilae eiusque rationibus respondit et eum sufficienter refutavit, nihil ad rem accommodatum dicentem, *licet post Barlaamum scripserit, et iis, quae ille dixerat, alia a semetipso adiecerit*, solutiones argumentorum, quae nunc profers, qui voluerit ex Cydonii libris quaerat (1).

Attamen haec, quae attentionem certe merentur, ut pleniorem tractationem accipiant, ad ulteriores investigationes amandanda sunt. In praesentiarum autem hoc innuisse sufficit.

V. – Cognitio doctrinae Latinorum in opere trinitario Nili Cabasilae.

31. Quae hucusque pro cognitione operis Nili exposuimus, generalia sunt; multa praeterea in praegrandi volumine obviam nobis venire possent, quae ad completum ipsius studium totidem specialibus dissertationibus egerent. Quamvis ergo

(1) Bessarion, *Responsio ad Marci Eugenici Ephesii capita* (c. VII); MG 161, 193 D-196 A.

his nunc supersedendum sit, aliqua nihilominus per summa capita adiungam, ex quibus merita vel demerita operis tutiori modo iudicari possint.

Profecto merita non exigua Nilum adeptum fuisse, facile cuiquam videbitur ex his quae superius de divisione et collocatione argumentorum adumbravimus; ita ut Cabasilas ceteros fortasse omnes, qui de eadem re contra Latinos scripserunt, ex hoc capite valde superasse censeatur. Illi enim, quantum novisse potui, nullatenus adeo completum quoddam et systematicum doctrinae corpus in tractatibus suis nobis reliquerunt. Quae quidem laus magna est, ut puto; sed accedit praeterea alia, quae in plena et exacta doctrinae catholicae cognitione reponitur. De hac igitur in praesenti capite breviter agendum erit. Primum tamen quaedam iudicia de valore theologico operis a Graecis auctoribus prolata subiicere iuvabit.

32. Primum locum, ut par est, obtinet Demetrii Cydonii testimonium, quod, etsi sit aliquantulum longum et inopinatam admirationem cuiquam movere possit, integrum transcribendum est. « Et ecce — ait — adest nunc editum praegrande eius opus contra ipsos [Latinos], cuius inter alia theologicarum rerum periti videant an etiam quidquam rationabiliter ad scopum suum auctor attulerit; ego vero, qui post mortem illius solummodo opus novi (Nilus enim dum viveret non id evulgavit: quibus autem illud ostendebat, omni ope comminabatur cuivis potius quam mihi librum relinquendum fore), carbonem pro thesauro in illo reperi. Nihil enim est, ut existimo, quod vel etiam pueris illud refutare volentibus, difficultatem moveat: novum enim nihil quidquam affertur, quod ab antiquis recedat, sed ipsum aliorum disputationum quasi hereditatem carpit ».

« Quemadmodum igitur contra praeterita opus non est armis, ita adversus huius argumenta acrioris pugnae nulla necessitas erit. Quod et ipse videns, se, scilicet, qui eadem ac veteres repetit, eandem refutationem auditurum esse, ex alio capite vim rationibus suis afferendam curavit; ideoque verborum venustati et membrorum periodis et varietate figurarum et mirabilibus enuntiandarum rerum inventionibus, denique attica scripti perpolitione idearum paupertatem suffulsit, et, quod iucundius est, omnia etiam ironiis vel, potius dicam, conviciis exprimere studuit ».

« De his igitur iudicium legentibus committo, nisi quod ipsemet fateor nihil fructus ex hac habilitate venustateque linguae fore colligendum: mihi enim solummodo vocabulorum sonitu aures deforis circumimplentur, nihil autem illorum mentem usque pervadit. Neminem praeterea Latinorum fore arbitror, qui illum hominem talibus instructum reformidet; quin risus ipsis forsitan excitabitur, cum virum in praelio non pugnantem vel tela proicientem, sed saltantem, videant. Etenim Nilus, ut videtur, vel totum in vocibus reposuit, earumque incantamentum pro vera persuasione habuit (et ob id ipsum pluris quam vere, eleganter dicere aestimavit), vel putavit pugnam sibi constituendam esse contra hostes auribus solummodo praeditos, eosque Graecos, quos nempe atticis vocibus, velut serpentes cantubus, demulcere speravit. Cum enim adversariis plagas infligere omittat, cavillatur se a propriis audiendum benigne esse, si eos assentationibus prosequatur, velut si Athenis pro atheniensibus peroraret; quod quidem ad propriorum plausus vel maxime sufficit, sed neque hostes, ad aures dimicando, conturbabuntur quidquam, nec profecto ipse formidandi inimici famam exinde reportabit. Nihil enim mirandum erit si quis, quasi magnum quid assecutus, eos suadeat, qui in antecessum persuasi iam sunt et tanquam magistri sibi esse possunt earum rerum, de quibus ipse concionatur; perinde enim est ac si quis, certamen contra adversarium relinquendo, terribilitatem patronis causae pulchre ostenderit, seseque victorem evasisse dixerit, si quae ab ipsis probantur, peroraverit ».

« Quae quidem (scit Deus), non ad invidiam viri dico. Quomodo enim ego id facerem, cum pro amore veritatis eos, qui illam mihi revelare poterant, diligentius requisivi quam divites ab egentibus circumveniuntur? vel quo pacto reprehendere benefactorem possem, qui simul et amicus mihi fuit et benevolentissimus magister? » (1).

33. Haec quidem a prudentissimo viro Demetrio Cydonio dicta sunt; verum oportet adiuncta considerare, ea praesertim, quae ad statum animi scriptoris referuntur, in quibus durum hoc Cabasilae iudicium prolatum esse accidit. Nam quemad-

(1) Demetrius Cydonius, *Apologia propriae fidei*, Vat. gr. 1102 f. 70v-71r (apud I. Mercati, *Notizie ed Appunti*, p. 392-394).

modum claret ex his quae immediate primum scripserat, quaesierat Cydonius a doctissimo Nilo ad sedandas animi sui perturbationes pro vera fide apta consilia, laetitiaque non parva senserat illum operibus Sancti Thomae magnopere delectari; et, quamvis procedente tempore eundem magistrum plane mutatum expertus erat, ita ut ab amplectenda catholica fide se ab ipso fortiter impediri noverit, nunquam sibi in suspicionem venerat amicum Cabasilam versionibus Angelici Doctoris a se peractis eique ad studium commodatis abusurum ita fore, ut, illarum ope, ad magnum illum contra Aquinatem perficiendum librum, omnibus numeris absolutum, incumberet.

Res tamen facta est. Sed cum, iam catholicus, Demetrius stupore magno opus legerit, nullumque revera argumentum novum invenerit, quod ipse iam pridem in auctoribus ante Nilum florentibus diligentius non fuerit perscrutatus, ac, cum potissimum viderit ratiocinia Sancti Thomae nullatenus vera ratione impugnari potuisse; verecundia simul et dolore correptus est, nullumque praeter elegantis dictionis meritum ipsi attribuit. Quodsi nobilis eius animus gratam magistri memoriam retinere pietatis officium esse non censuisset, duriori profecto contra Nilum invectiva paginas apologiae conversionis suae et opusculum defensionis S. Thomae, quod statim edidit, implevisset.

34. Simili quoque ratione de theologica scientia nostri Nili iniucundum protulit testimonium Nicephorus Gregoras, cuius etiam iudicii amaritudinem recordatione circumstantiarum quibus datum est, pariter temperari debet. Domi enim ex Imperatorum et Synodi placitis velut in carcere inclusus, hominem ad se missum ut ab avita fide ipsum deterreret, favorabili sententia iudicare non potuit.

« Horum — inquit — (id est, eorum qui contra ipsum steterunt) mihi unus fuit ipse [Nilus] Cabasilas, amicorum optimus: id quod, antequam contigisset, ne in mentem quidem venerat... Quod si quis, ut huic malo medeatur et ut reprehensionem aliquantulum minuat, non putet amicum condemnandum, quasi is amore gloriae prolapsus sic corruerit, sed eo quod nec linguam doctrina profana, tanquam firmo fundamento, subnixam haberet, nec sacrorum dogmatum usum sibi comparasset, equidem nihil moror. Multo enim hoc quam illud malim; quoniam hoc, cum sit praeter voluntatem, maioris im-

probitatis crimine amicum absolvit, et aliquam excusationis umbram utcumque ei tribuit... Ingenio quippe et dicendi copia vir ille iam inde ab initio confisus, eo tanquam diluvio obvios quosque perpetuo inundabat, etiam capiendi cibi immemor. Omnibus itaque doctrinae amoribus hoc fine circumscriptis, cum unum hoc satis esse arbitraretur ad colligendam sibi laudum omnium messem auream. minime curavit illam linguae volubilitatem scientiarum et sacrorum dogmatum usu ornare. Alioqui nullo tempore male ei cessisset: sed et verborum abundantiam, quae plerumque peccat, semper effugisset, nec in barathrum impietatis praeceps nunc corruisset » ([1]).

35. Verumtamen haec iudicia, quae Nilum Cabasilam parum ut theologum commendabilem reddunt, post saeculum elapsum valde a Bessarione et a Georgio Scholario benigniora fiunt Primus enim, ex testimonio ad finem capitis praecedentis adhibito, « multo sapientius et maiori cum studio » Cabasilam pertractasse dixit ea omnia, quae ab ipso Marcus Ephesius mutuatus erat; Georgius Scholarius autem non solum quando etiam ipse doctrinis schismaticorum indulsit, sed etiam quando eundem Marcum Ephesium refutavit, non adeo tenuem de nostro Nilo sententiam protulisse constat.

Nam in prooemio primi tractatus *De Spiritus Sancti processione* Nilum Cabasilam inter praecipuos photiani dogmatis propugnatores collocavit. Ita enim ait: « Τῶν δὲ ὑστέρων ἁπάντων βέλτιον μὲν καὶ ἱκανώτερον καὶ τῷ μεγέθει τῆς ὕλης ταύτης συμμέτρως, μάλιστα μὴν ὅ τε θεσπέσιος Νεῖλος [Cabasilas, Thessalonicensis] καὶ ὁ ἱερὸς Θεοφάνης [III, Nicaenus Metropolita († 1381)], μετ' αὐτοὺς δὲ καὶ τῶν ἱερῶν Γρηγορίων οἱ ὁμώνυμοί τε ([2]) καὶ ἀκριβεῖς ὀπαδοὶ συνεγράψαντο » ([3]). Iam. vim huius testimonii perpendere faveas. Cum enim celebres hi viri ponendi ab Scholario censeantur *post* Nilum Cabasilam et Theophanem Nicaenum, et in hoc loco de temporis posterioritate evidenter quaestio esse non possit, cum Georgius Cyprius et Palamas

([1]) NICEPHORUS GREGORAS, *Byzantinae Historiae*, Lib. XXI, c. VII; MG 148, 1300 B-1301 A.

([2]) GREGORIUS, scilicet, (sive GEORGIUS) CYPRIUS et GREGORIUS PALAMAS.

([3]) Cfr. PETIT-SIDÉRIDÈS-JUGIE, *Œuvres complètes de Gennade Scholarios*, t. II, Paris 1929, p. 3, lin. 3-6.

ante Nilum scripserint, apertum est ex auctoris iudicio Cabasilam operis sui merito illis praeivisse.

In refutatione autem syllogismorum Marci Eugenici idem Scholarius sic scripsit: « Tu etiam, ut ceteros magistros omittam, ... tu, inquam, haud cuncta approbaveris Cabasilae, neque omnibus eodem modo veluti necessitate logica disputatis adhaeseris; imo sunt nonnulla quae praeterire malueris, ut ex magna abundantia dicta (ita enim dicere praestat); sed non propterea et illationem et alias eiusdem rationes spernis, pro quibus etiam vitam profundere paratus es » (1).

36. Ad nos autem quod attinet, alia ferendi iudicii ratio esse debet, qui tot saeculorum spatio a Nilo Cabasila separamur, quibus proinde impartialitate historicorum propria aliena iudicare plene licet (2). Itaque animadversiones quasdam generales, quae longa Niliani operis lectio nobis suppeditavit, apponendas nunc censeo, tum sc. eas quae Cabasilae ingenium satis laudant, tum etiam alias, quibus optimae cuiusvis qualitates minus profecto commendantur.

Inter primas vero non infimum locum habere putaverim cognitionem plenam, quam de dogmate catholico Nilus in opere suo manifestat, quippe qui ipsum usque ad ultima consectaria recte expositum in pluribus eius capitibus reddidit. Longum sine dubio esset omnes operis Cabasiliani locos, quibus id ostenditur, recensere; at unus saltem praetermittendus minime est. Perlustrantibus enim vel prima folia codicis nostri, ocurrit dissertatio prima ex illis quinque, quibus altera operis pars constare diximus; in eaque non solummodo orthodoxorum, sed etiam Latinorum positio integre affertur. Id autem praesertim obtinet cum « ἐνστάσεις » sive obiectiones adversariorum contra propriam explicationem sibi fingit.

Sic testimonio Sancti Basilii (ps.-Basilii) incipit Nilus, quod ita se habet: « Generat Deus non ut homo, generat tamen vere...; edit autem Verbum vere ex se ipso. Et Spiritum per

(1) Georgius Scholarius. *Refutatio Marci Ephesii*, c. VI: MG 161, 57 B.

(2) Hinc aliquantulum deficere mihi videtur generale iudicium, quod clarissimus Ioannes Mercati (*Notizie ed Appunti*, p. 138) de Nilo tulit, nimis, ut videtur, affirmationibus Cydonii confidens: « ... e a la fine compose anche, mentre dapprima era un ammiratore fanatico di San Tommaso, una grossa confutazione di esso e delle dottrine dei Latini, misera nella sostanza ma letterariamente accurata, che Demetrio conobbe dopo la morte dell'uomo ».

os emittit non quasi humano more, cum neque os Dei corporeum sit; ex ipso autem et Spiritus, non aliunde... » [1]. Locutionem vero 'non aliunde' contorquet Nilus ut ad Filium referatur; sed obiectio Latinorum, quam statim apponit, quamque ut erat exspectandum, ipse reicit, rectam explicationem praebet, nempe: id dictum esse ne haeretici inter creaturas Spiritum Sanctum collocarent [2]. In mediam deinde de duobus principiis praecipuam difficultatem ruit, et iterum Cabasilas veram Latinorum doctrinam non abscondit. Inde vivida cum adversario concertatio ponitur, qualis tunc temporis Latinophrones inter et photianos vel etiam palamitas saepius agitabatur. *Cabasilas:* si principium esse esset proprium Patris et Filii, duo prorsus principia divinitatis haberentur, quemadmodum duo habentur principiata, quia principium habere duabus Personis commune est. — *Latini:* duo principiata sunt, quia habere principium « diversimode » Filio et Spiritui convenit; unum vero principium, eo quod « eodem modo » Patri Filioque competat. Sequentibus vero obiectionibus magis magisque doctrina catholica declaratur, et hac ratione tandem Nilus scit unitatem principii ex eo peti, quod Filius acceptum a Patre habeat principium esse Spiritus Sancti.

Neque desunt pro sententia Latinorum verba Sancti Thomae ab ipso citata: « Possumus dicere quod Pater et Filius sunt duo spirantes propter pluralitatem suppositorum, non autem duo spiratores propter unam spirationem » [3]. Verumtamen quoniam Nili responsio satisfacere non videtur, eandem instantiam repetunt Latini: idcirco quod una sit in ambabus spirativa virtus, unum omnino principium efficiunt Pater et Filius, unus enim Spirator habetur [4].

Quid plura? Difficultati Nilo est quod spiratio aliquid personale sonat, ideoque unam personam Pater et Filius constituere dicendi erunt, si communis illorum spiratio admittitur. « Etenim — ait — quaenam ratio est ut, cum Pater et Filius

(1) Ps.-Basilius, *Lib. V contra Eunomium*; MG 29, 736 B.

(2) Fol. 49r: « Εἰ δὲ λέγοιεν· ἀλλ' οἱ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ πολεμοῦντες κτίσμα τὸ πνεῦμα ᾤοντο, καὶ διὰ τοῦτο τοῦτ' εἴρηκεν ὁ θεῖος Βασίλειος, -μάταιος ὁ λόγος... ».

(3) Cfr. *Summ. Theol.*, I, q. XXXVI, art. IV, ad 7um.

(4) Cfr. pro his fol. 52v-53v.

unus aeternus vel bonus dicuntur et similiter de aliis essentialiter ipsis convenientibus, necessarium sit etiam identitatem naturalem inter Personas statuere; cum autem unum Spiratorem vel unum principium vel causam unam Spiritus Sancti Patrem Filiumque nominamus (et haec personalia sunt), non eodem modo sequatur personalis identitas?» (1). Et duplex adest Latinorum responsio. Alia quidem indirecta, sed qua non parvum adversariis fundamentum aufertur: «Eisdem retibus et ipsi Graeci videntur implicari; principiatum enim, quamvis et ipsum personale sit, commune tamen Spiritui Filioque esse autumant», et nihilominus rectam inter Personas distinctionem intercedere non inficiantur. Directa vero responsio illa est: «Nos non simpliciter spirativam virtutem personale nomen appellamus, sed cum addito aliquo personalem eam dicimus, duabus, videlicet, Personis convenientem» (2). Sed hoc, ut patet, a Cabasila tanquam causae praeiudicium reicitur.

37. Perspicua pariter dogmatis latini perceptio habetur in eadem hac prima dissertatione ad finem vergente, cum nempe Cabasilas aliud doctrinae suae fundamentum proponens, Patrem «proprie» (κυρίως) principium esse ait, quia non est principiatus; Spiritum autem «proprie» principiatum, ipse enim principium non est; Filium vero cum «proprie» etiam et ipse principiatus esse debeat, Spiritus Sancti principium esse non posse, tunc enim «proprie» principiatus non diceretur. Rem igitur confirmare studet, et quidem verbis divi Cyrilli, immutabilitatem divinarum Personarum ostendentibus (3); quibus positis, argumentum sic educit: «Quae si vera sunt, rationabilia etiam nos dicere videmur. Nam quemadmodum Pater cum mutationis alterationisque exspers sit, causa semper manet. et in causatum non mutatur, ita et qui ex ipso progreditur, permanet id quod est, scilicet, causatus, etiam hac ratione in se ostendens immutabilitatem Patris. Non ergo et causa Filius est, sed causatus solummodo; quodsi et causa esset, alteratio

(1) Cfr. fol. 56r. (Notes, quaeso, hic et in sequentibus intactam in versione me relinquere Graecorum terminologiam, qua causam et causatum in divinis ponunt, dum Latini de origine vel principio et principiato loquuntur).

(2) Ibidem.

(3) Cfr. Cyrillum Alexandrinum, *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate*, in Assertione XIII; MG 75, 208 B.

quaedam mutatioque in eo esset admittenda. Verumtamen id absurdum: Unigenitus enim Deus est, 'apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio', sicut Scriptura dicit » (1).

At obiiciunt *Latini:* « Filius utrumque 'proprie' habet, quandoquidem non in idem feruntur causatus et causa, sed ad aliud quidem causa refertur, ad aliud vero causatus » (2). Haec tamen responsio inepta *Nilo* videtur quoquomodo, et sic iterum verba Sancti Cyrilli repetendo, subtiliter arguere pergit. Alexandrinus namque doctor haec protulerat: « Nemo mentis compos dixerit dissimilem Patri Filium videri eam ob causam, quod ipse vicissim non genuit, neque filii pater factus sit ». *Cabasilas* vero concludit: « Non dixit, Siquidem ipse non generavit Patrem, sed quod non filii factus sit pater, in aliud et aliud differentiam relationis referendo ». Verumtamen *Latini* rem adhuc magis constringunt: « Filius — aiunt — 'proprie' causatus est, at tanquam genitus; non vero et ipse pater est, sed Productor » (3). Quamvis autem ne hoc quidem pacto res pro Cabasila clarescere videatur, tamen vel ex solis his, quae adduximus, optime ipsum cognovisse Latinorum positionis vim, denegare non licebit (4).

38. Sed adhuc ex alio capite ostendere possumus Nilum Thessalonicensem trinitarium Ecclesiae Catholicae dogma apprime intellexisse. Eius enim proprium est eas Latinorum obiectiones maxime tractare, quae veram tum Conciliorum tum Patrum expositionem attingunt. Unum alterumve documentum solummodo proferam.

Ac primum quidem de altera secundae partis dissertatione sermo sit, quae tota fere in discutiendis pseudo-Dionysii textibus immoratur. Revera horum auctoritas pro Nilo tanta est, ut eos velut alteram Scripturam sacram, sicut conceptis verbis sese exprimit, indubitanter veneretur (5). Postquam

(1) Fol. 63v. (Cfr. Iac., I, 17).
(2) Fol. 64r.
(3) Fol. 64r et s.
(4) Eiusdem opinionis participem sese praebet M. Jugie (*Theol. Dogmat. Christ. Orient.*, t. II, p. 387), cum ita scribit: « Hoc laudi Nili dandum quod argumenta Latinorum bene cognoscit ».
(5) Cfr. fol. 73r: « Ὅτι δὲ ὡς δεύτερα λόγια τὰ ἐκείνων (Dionysii sc. et Hierothei) τῇ ἐκκλησίᾳ νομίζεται, οὐδὲ ἔστιν ἀντιλέγειν ».

autem locos quosdam Areopagitae commemoravit ([1]), ad folium 72r quandam veluti « ἀνακεφαλαίωσιν » expositorum instituit, in qua haec leguntur: « Insuper Latini quidem... in fontalitate Patrem et Filium coniungunt, cum ex Patre Filioque, velut ex uno fonte, Spiritum Sanctum procedere asserant; qui autem divina oracula ex ore Apostolorum immediate receperunt [Dionysius et Hierotheus] et scriptorum suorum vim ab eisdem didicerunt, quique ea, quae ad Apostolos pertinent, cum ipsis Apostolis meditati sunt, per fontem discernunt Patrem et Filium. Et certe Latini fontem divinitatis Filium quoque dicunt, attamen illi Patrem solummodo [fontem esse] noverunt. Adhuc Latini distinctionem illam, secundum quam Filius a Spiritu discriminatur per causam et quod ex ipsa est, in Scripturis vel maxime contineri dicunt; hi vero promittentes perfectum modum divinae unionis et distinctionis proponere, et servare quae in Scripturis sunt sine multiplicatione vel diminutione vel alteratione, necnon et unaquaeque perspicue et ordinate enarrare, et discernere omnia, solum Patrem deitatis fontem esse dixerunt et nullatenus per causam et quod ex ipsa est Filium a Spiritu separarunt, ac proinde manifestum est non eo modo ipsos Scripturas cognovisse, vel ab Apostolis audivisse, quo Latini eas excipiunt. Imo, Latini quidem non in diversa [ex Patre] progrediendi ratione Filium et Spiritum distinguunt, imperfectam enim hanc esse distinctionem affirmant, et nequaquam aptam ad congruam divinarum Personarum distinctionem. Illi vero et valde sufficientem ipsam iudicant (separant enim Filium a Spiritu per diversam processionem), et, ratiocinium suum concludendo, inferunt: ' Vicissim nos ita res divinas sermone coniungere et distinguere satagimus, prout nimirum ipsae in se vel unitae sunt vel distinctae ' ([2]). Sic igitur Latini bellum implacabile contra apostolicas traditiones excitare voluerunt » ([3]).

Dolet profecto hanc tandem conclusionem audire, etsi probe sciret Nilus etiam Sanctum Thomam non semel Areopagitam pro catholica veritate reclamasse. Saltem enim considerare debuit posse etiam Latinorum modo ps.-Dionysium

([1]) Fol. 65v et ss.

([2]) Cfr. Ps.-Dionysium, *De divinis Nominibus*; MG 3, 644 D.

([3]) Fol. 72r-72v.

explicari, quemadmodum ipse Demetrius Cydonius, nondum catholicus, eandem rem in mirabili illa ad Barlaamum epistula exposuerat (1). Maluit tamen Nilus Areopagitam et Latinos antithetice praesentare, quamtumvis horum explicationem apprime calleret. Ait enim: « Quid autem ad haec obiiciunt Latini? Non cogunt — inquiunt — quanta ex tractatibus Sancti Dionysii colliguntur, ut coniicere valeamus Spiritum Sanctum ex Filio non procedere. Nam primo quidem, cum dicitur Pater solus fons divinitatis esse, ad Filium solum refertur, non autem ad Spiritum; velut si quis dicat: solus Pater fons Filii. Et hoc patet ex eo quod ibi Patrem 'theogoniam' vocat, et, solum fontem divinitatis ipsum dicens, addit: cum Filius non sit Pater, neque Pater Filius. Deinde, si quis etiam ad Spiritum referre locutionem conaretur, illam, scilicet, qua solus divinitatis fons Pater edicitur, sciat ita fontem divinitatis Filii et Spiritus Sancti Patrem solum esse, ut amborum simul et communiter duorum causantem solum, non quidem solum alterutrius; neque enim solus Pater Spiritum causat, sed Filius quoque. Tertio: potest etiam hoc modo solus fons divinitatis Pater dici, quod Pater fons quidem est, at non ex fonte; Filius autem fons quoque est, sed simul ex fonte. Si igitur admittitur tot modis solum fontem divinitatis Patrem intelligi et nullum esse impedimentum ut etiam Filius fons divinitatis esse putetur, non oportet ut ab his, qui veritatis studiosi sunt, hi quidem recusentur, ille vero necessario praeferatur, qui Filium privat maxima re, quam a Patre acceptam refert. Id enim minime licet » (2)

39. Re quidem vera multa huiuscemodi adiungi possent, si examen uniuscuiusque fere paginae operis Nili institueretur, quibus genuina Conciliorum et Doctorum Ecclesiae mens patefieret etiam ex iis, quae a Latinis, secundum ipsum, obiiciuntur. Quin imo adeo catholici dogmatis claram perceptionem Cabasilas possidere videtur, ut, cum aegre non semel sese difficultatibus expedire valeat, nullo alio modo illae ab ipso refellantur nisi indirecte et cum petitione principii, id est, thesim suam a priori traditioni consentaneam declarando, et

(1) Cfr. Demetrium Cydonium, *Epist. ad Barlaamum;* MG 151, 1294 CD-1295 AB.

(2) Fol. 74v.

asserendo adversus traditionem hanc Latinorum doctrinam ex diametro collocatam esse.

Haec quidem saepius habentur; aliquando autem ita praeiudicatae veritati photianae positionis Nilus tenaciter adhaeret, ut etiam ius plura contra ipsam afferendi adversariis adimat. Rem exemplo monstrabo. Argumentum ducunt Latini ex eo quod in sacris Litteris Spiritus Sanctus Spiritus Filii nominetur. Totus ille est ut ostendat verba illa (quae recusare non potest), ad declarandam solum consubstantialitatem divinarum Personarum et prolata, et sic etiam a Doctoribus Ecclesiae indesinenter intellecta fuisse. Multa autem tam pro assertione sua ex separatorum castris, quam contra ipsam ex Latinis deprompta congerit. Sed tandem horum difficiliori cuidam interrogationi hac mira ratione responsionem dat, quae potius fit evasio: « Quodsi ita dicunt: si propter consubstantialitatem et communionem in natura Spiritus Sanctus Spiritus Filii nominatur, et quae sic habentur necessario convertuntur, cur nefas est vicissim etiam affirmare Filium Spiritus [Sancti] esse? — haec, inquam, si dicerent, ita responderemus: Latinos quidem quas hucusque protulimus interpretationes admittere necessario debere, utpote quae communem Ecclesiae mentem manifestant; nos vero ad illorum difficultates solvendas nullatenus adstringi, non enim sunt rationes illae contra nos, neque ipsi ad nos tanquam discendi cupidi veniunt, sed ad disputandum vel, potius dicam, ad docendum » (1). Ius quidem arguendi adversariis tollitur; vis autem obiectionis Nilum minime latet, ideoque in reliquis, quae caput 7 perficiunt, ulterior solutio quaeritur, ut ad solam Filii et Spiritus consubstantialitatem verba illa Scripturae referenda esse quoquomodo demonstrentur.

40. Denique, ne diutius in his immoremur, satis est, ut opinor, ad locupletem magnamque argumentorum seriem, quae refutanda sibi Nilus proposuit, oculos convertere, ut plane confiteamur ipsum dogmatis catholicorum peritissimum fuisse: etenim capita illa quadraginta et novem ita revera completam Latinorum doctrinam complectuntur, ut ne unum quidem argumentum ante Cabasilam vel eius tempore agitatum facile adduci possit, quod aut non sit unum ex his, quae ipse col-

(1) Fol. 178r in solutione ad caput septimum Latinorum.

legit, aut sub aliquo eorum computari nequeat. Quae quidem conclusio pro nobis potissima est, nam illa ducti fortasse non fallimur si Cabasilam nostrum longe prae ceteris, qui ante ipsum floruerunt, eminere iudicavimus; Nilus enim tam amplitudine tractationis, quam rerum ubertate reliquos superare videtur.

Conclusio.

41. Quodsi nunc velut in compendio iudicium de Nilo Cabasila ferendum est, non procul fortasse a vero erimus, si haec quae sequuntur, asseramus:

1) Perspicuae quidem mentis ingeniique promptioris et acuti ipse fuit, qui tum adversariorum sententiam et fundamenta ipsius bene calluit, tum etiam eandem multiplicibus rationibus, quae fere semper in eius positione logice procedunt, amplissime impugnavit.

2) Tamen praeiudicatam, ut videtur, tanquam unice veram, causam suam defendendam suscepit; quod quidem exinde oriri putaveris, quod Nilus momentum maximum singulorum testimoniorum Patrum, quae a Latinis afferebantur, necnon et Conciliorum definitionum insufficienti modo neque imperturbata animi serenitate perpenderat.

3) Hinc factum est, ut ratio ipsa disponendi peramplum suum trinitarium opus labilis fuerit: quandoquidem Latinorum doctrinam (quam ipse consideravit velut conclusionem ex pluribus praemissis, quae singula quadraginta et novem argumenta sunt), iisdem nondum discussis, a priori ut falsam in quinque dissertationibus primis reiecit. Qua quidem ratione facillimus deinde, sed infirmus, modus singulas praemissas refutandi ipsi fuit: conatus est, scilicet, ostendere illas veras esse non posse, e quibus, si admitterentur (ut ipse fatetur nonnunquam), dogma Romanae Ecclesiae, *iam in antecessum refutatum*, admittendum foret.

4) Quod autem specialiter ad argumenta rationis Sancti Thomae attinet, ipse etiam praeiudicio ferri passus est; qui, cum multas proferat Angelici Doctoris citationes, e quibus huius mens de valore humani ratiocinii ad res divinas demonstrandas evidentissima luce collocetur, tamen syllogismos illos

a Thoma adhibitos, non ad elucidandam solummodo (uti revera sunt), sed ad proprie demonstrandam Spiritus ex Filio processionem, Nilus intellexit eosdemque funditus evertere voluit.

5) Itaque praecipuum Nili Cabasilae de re theologica meritum in eo haberi censeo, quod argumentum saepius iam ante ipsum discussum, plene tractaverit, aptam uberemque Latinorum argumentorum copiam adduxerit, eademque ordine perfecto disposuerit, ita ut ipsa cum adiunctis responsionibus *systematicum quoddam doctrinae corpus* vere constituant.

6) Novo etiam quodam refutationis genere usus fuit: illo, nempe, quod in adaptandis ad Graecorum separatorum thesim argumentis scotisticae scholae consistebat. At etiam in hoc, quod novitatem quandam continet, errorem commisit, dum non solum ita valorem rationum Aquinatis (id quod ad summum deducebatur), sed ipsam quoque catholicam doctrinam impugnari posse credidit.

42. Denique si nunc quaerimus quo Nilus Cabasilas animo fuerit in impugnandis adeo acerrime Latinis, et an revera bona fide sinceroque veritatis a se possessae tuendae desiderio duceretur, valde difficilis res in medium adducitur, ut uno verbo responsio dari queat.

Nam cum sciamus ipsum Nilum ab avita Patrum fide recesisse ob humanos honores (¹), novitatique doctrinarum Palamae adeo adhaesisse ut, quas antea reiecerat, earumdem in posterum propugnator ex praecipuis fuerit; cum ipsum videamus ex omnimoda admiratione Sancti Thomae, quam aperte ostendebat, in eiusdem implacabilem aversionem transiisse; denique si ad rationem attendimus, qua testimonia potissimum Patrum adducere solitus fuit, ut, videlicet, non solum illas semper eorum lectiones elegerit (ubi hae in controversiam veniebant) quae, etsi minus aptae contextui, melius tamen schismaticorum positioni congruerent, sed etiam quaedam silentio praeterierit, quaedam vero, idque systematice, quandoque mutaverit; si haec, inquam, prae oculis habemus, ratio

(¹) Sic eruitur ex narrationibus NICEPHORI GREGORAE (*Historiae byzantinae*, lib. XXI, c. VI-VII; lib. XXII, c. III; lib. XXIV, c. II; MG 148, 1300 AC, 1332 BD, 1436 BC) et DEMETRII CYDONII (*Apologia propriae fidei*, Vat. gr. 1102, fol. 70ᵛ; apud MERCATI, *Notizie ed Appunti*, p. 391 s.).

fortasse nobis erit ut saltem ipsum bonae fidei fuisse dubitare possimus.

43. Verumtamen, ut omnia dicamus, sponte quoque ad iudicium temperandum movebimur, cum audierimus eundem Nilum Cabasilam redditum ad statum Ecclesiae pristinum desiderare, et ita quidem ut ipsos Graecos paratos esse dicat etiam Primatui Romanae Sedis sese iterum submittere, dummodo Romanus Pontifex Apostolicas traditiones servet (1). Lenius quoque ipsum iudicabimus, cum non sine quadam commotione pulcherrimam eius ad Spiritum Paraclitum orationem legerimus, qua totum opus trinitarium clauditur, quaeque, mutatis paucissimis verbis, ab hominibus catholicis pro Ecclesiae unitate recitari posset. In ea enim ferventes effunduntur preces pro animorum concordia, pro Unione Ecclesiarum in vinculo pacis, pro tam diuturnae membrorum Christi separationis fine, et tandem pro adimpletione desiderii Christi Domini, qui, cum ad Passionem suam voluntariam properabat, « Ut omnes unum sint » pro hominibus Aeternum eius Patrem deprecaba ur (2).

(1) Fol. 351r.

(2) En verba ipsa textus: « Attamen, oh Paraclite bone!, ne unquam haec fiant (*), Te deprecamur, neque despicias nos, qui ad aures surdorum loquimur. Praebeas potius illis cognitionem Tui, secundum sacras traditiones, quae Ipse Apostolis inspirasti; nobis autem concede ne ii puniantur, qui per excisionem adeo alieni ad invicem collocati sunt, ut et mutuo sese ignorent, et miserandum in modum alii in alios tela coniiciant, aliorum calamitates proprium uniuscuiusque lucrum iudicantes. Videas ergo, Domine, Ecclesiarum tuarum pugnam tam diuturnam, nobisque bravium pacis largiri et turbulentam procellam sedare velis. Utinam per gratiam Tuam mutuam intelligentiam habeamus, ne in perpetuum Amoris mysterium ignoremus et Verbi, Tibi consubstantialis eiusdemque naturae, Oeconomiam. Ne excludamur, quaesumus, ab oratione illa divinissima, quam ipse Dominus pro nobis fudit, cum ad Passionem suam voluntariam properabat: ut unum simus, ut ad invicem uniamur, ut eadem sapiamus, ut vivamus Tibi et Patri, qui sine principio est, productori Tuo, et Unigenito eius Verbo. Tu enim vita et amor es, et pax, et veritas, et sanctificatio. Haec igitur large a Te pro omnibus profluant, et adorabimus Te et in saecula glorificabimus. Amen. Gloria sit tibi, Deus! » (fol. 353v-354r).

(*) Id est, indignatio Iudicis Christi in extremo iudicio, et separatio ab Ipso eorum, qui Ecclesiam Dei dilacerare praesumunt, de quibus pathetice in immediate superioribus lineis locutus Nilus erat.

Res igitur haec unitatis et amoris inter Ecclesias benignitati ludicis et ipsius Paracliti caritati commendanda est. Ita sane fiet ut neque nos, Catholicae Fidei divino munere filii addictissimi, separatis fratribus laudes, quae tribui ipsis possunt, systematice denegemus, neque vicissim ipsi florentissima ingenia, quae sapientia summa pro veritate in Ecclesia Catholica scriptis decertarunt, incognita despiciant.

Quapropter utinam ipsi ad tam splendida lumina christianae veritatis libenter oculos vertant, inter quae proprio splendore perenniter fulgere videbunt Angelicum Doctorem, Thomam Aquinatem, qui, sicut ope clarissimorum operum suorum Demetrium Cydonium aliosque plures praecipuos viros saeculi XIV ad Catholicam Ecclesiam aggregari fecit, sic etiam ad eandem, quasi ad salutis portum, praesentis aetatis studiosos alliciet. « Opera enim eius — Cydonius ipse dixerat — permanent eademque in omnem aetatem permanebunt: quae futuris quibuscumque generationibus et sapientiae et sanctitatis illius documentum erunt, utpote quae vera theologiae et philosophiae laude undique roborantur » (1).

Romae, die festo Nativitatis B. V. Mariae
8 Septembris 1943.

EMMANUEL CANDAL S. I.

(1) DEMETRIUS CYDONIUS, *Apologia S. Thomae*, Vat. gr. 614, fol. 126v: « Τὰ μὲν γὰρ ἐκείνου [τοῦ Θωμᾶ] καὶ μένειν, καὶ μενεῖν γε μέχρι παντός, δεῖγμα τῆς ἐκείνου σοφίας καὶ ἀρετῆς ἐσόμενα καὶ τοῖς μετέπειτα, ὡς ἂν θεολογίᾳ καὶ φιλοσοφίᾳ πάντοθεν κατωχυρωμένα ».

Die Anreden griechischer Patriarchenbriefe an den Papst im Mittelalter und in der Neuzeit

Eine quellenmässig aufgebaute Zusammenstellung der verschiedenartigen Anreden (1), die von den griechischen Patriarchen in ihren Briefen an die Päpste gebraucht worden sind, besteht noch nicht. Es lässt sich aber ohne weiteres annehmen, dass eine solche Studie erwünscht ist, nicht bloss jenen, die in den Papsttiteln eine Spiegelung der Kirchengeschichte sehen, sondern auch den Gelehrten, die in ihnen einen Ausdruck der Ideen- oder Rechtsgeschichte oder auch einen Niederschlag der Theologie erblicken. Daher lege ich in diesem Aufsatz eine Auswahl bemerkenswerter Papsttitel (2) vor, die von den griechischen Patriarchen im Mittelalter und in der Neuzeit angewandt wurden; ich ordne sie soweit möglich systematisch, würdige sie geschichtlich nach rückwärts und vorwärts, um ihre Verwurzelung und Auswirkung prüfen zu können. Ich hoffe, so etwas zu ihrer Sinndeutung beizutragen und einige Anregungen zur wissenschaftlichen Erforschung der griechischen Patriarchatskanzleien zu geben; denn die Urkundenforschung hat bis jezt den Merkmalen der byzantinischen Patriarchenbriefe äusserst wenig Aufmerksamkeit zugewendet.

(1) Darunter ist die sogenannte inscriptio (Adresse), eine der Formeln des Eingangsprotokolls der Urkunde, zu verstehen: vgl. Harry Bresslau, *Handbuch der Urkundenlehre*, I², Leipzig 1912, 47.

(2) Ich entnehme die Texte grossenteils meinem eigenen Forschungsgebiet, den Quellenschriften, die ich in den *Orientalia Christiana* (= OC) und den *Orientalia Christiana Periodica* (= OCP) veröffentlicht habe; ich verwerte aber auch manches Handschriftliche.

I.

Die Papstformel des Photios ist keine Neuschöpfung

Patriarch Photios gab in seinen zwei an den Papst Nikolaus I. in den Jahren 860-861 geschriebenen Briefen folgende Grussformel (1):

Τῷ τὰ πάντα ἁγιωτάτῳ, ἱερωτάτῳ ἀδελφῷ καὶ συλλειτουργῷ Νικολάῳ πάπᾳ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης, Φώτιος ἐπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως.

In omnibus sanctissimo, sacratissimo fratri et comministro (= coepiscopo) Nicolao papae senioris Romae, Photius episcopus Constantinopoleos novae Romae.

Der hier von Photios gebrauchte Titel ist nicht von ihm neu geprägt worden. Schon seine Vorgänger Tarasios (2) (784-806) und Nikephoros I. (3) (806-815) wandten ihn fast wortwörtlich in ihren Briefen an den Papst Hadrian I., bzw. Leo III. an; nur statt des Ausdrucks ἱερωτάτῳ schrieben sie μακαριωτάτῳ. Ja man kann den Ursprung der sogenannten Photios-Formel noch weiter zurückverfolgen. Patriarch Eutychios (4) (552-565) schrieb nämlich an den Papst Vigilius um den 6. Januar 553:

Τῷ τὰ πάντα ἁγιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ κυρίῳ ἀδελφῷ καὶ συλλειτουργῷ Βιγιλίῳ, Εὐτύχιος.

In omnibus sanctissimo et beatissimo domino et fratri et comministro Vigilio, Eutychius.

Drei Jahrzehnte vorher wandte sich der Patriarch Johann II. (5) (518-520) mit diesen Worten an den Papst Hormisda: *Domino meo et per omnia dei amatori sanctissimo fratri et comministratori* (!) *Hormisdae, Iohannes episcopus in domino salutem.*

(1) Migne PG 102, 585 A; 593 D; vgl. Grumel Nr. 464; 469.
(2) Mansi 13, 458; vgl. Grumel Nr. 359.
(3) Mansi 14, 29; vgl. Grumel Nr. 382.
(4) Mansi 9, 185; vgl. Grumel Nr. 244.
(5) CSEL, vol. 35; *Avellana quae dicitur collectio,* ed. Guenther, 591; Grumel Nr. 210.

Zur Sinndeutung der von Photios und seinen Vorgängern gebrauchten Formel ist zu bemerken, dass durch sie keineswegs eine Unterordnung des Patriarchen unter den Papst ausgeschlossen wird, wenn auch in ihr zweifellos die kirchliche Liebes-und Liturgiegemeinschaft betont wird. Aus dem geschichtlichen Zusammenhang der Photios-Briefe erhellt, dass der Gegner des hl. Ignatios keinen neuen Geist in die traditionelle Formel gegossen hat; ihm lag ja daran, gerade durch seine zwei Briefe die Anerkennung des römischen Papstes zu erhalten. Auch er gab dem Papst statt des Brudernamens den Namen *Vater* (1), als dessen geistlichen Sohn er sich bezeichnet. Uebrigens ist der Name πάπας inhaltlich der Bezeichnung πατήρ gleich (2). Obwohl damals nicht einmal im Abendland die lateinische Fassung *papa* nur vom römischen Bischof ausgesagt worden ist, war doch die Entwicklung (3) dieses Titels zu einem Reservatrecht des Oberhaupts der Gesamtkirche hin schon sehr weit fortgeschritten; im Morgenland hingegen behielt noch der Patriarch von Alexandrien den Titel πάπας bei bis heute; auch bei Photios sind Belege (4) dafür zu finden, dass er ausser dem römischen Bischof seinen alexandrinischen Amtsbruder mit dem Titel πάπας beehrt habe. Im Orient war schon frühzeitig der Vatername πατήρ von den Patriarchen dem römischen Bi-

(1) So auf der Synode von Konstantinopel (879-880); vgl. MANSI 17 A, 380 B.

(2) Vgl. SUIDAS: οὕτω δὲ λέγεται παρὰ Συρακουσίοις ὁ πατὴρ πάπας, καὶ κατ' ἀναδιπλασιασμὸν τοῦ π, πάππας. *Suidae Lexicon*, III, 23.

(3) Pierre BATIFFOL meint, dass der Titel *papa* dem Bischof von Rom vom VI. Jahrhundert vorbehalten zu werden begonnen habe; vgl. seinen Aufsatz *Papa, sedes apostolica, apostolatus*, in *Rivista di archeologia cristiana* 1 (1924) 100. HINSCHIUS sagt: Als Titel bediente sich Papst Siricius zuerst des Wortes: papa, und seit dem 5. Jahrhundert beginnt im Abendlande die Sitte, dasselbe hauptsächlich für den Papst zu gebrauchen, bis dann vom 7. Jahrhundert ab die ausschliessliche Bezeichnung des letzteren sich fixiert, ein Sprachgebrauch, den Gregor VII. gesetzlich sanktioniert hat; vgl. Paul HINSCHIUS, *System des katholischen Kirchenrechtes*, I, Berlin 1869, 207. Weiter hinauf, bis ins 9. Jahrhundert rückt Piere DE LABRIOLLE im *Archivum latinitatis medii aevi* 4, 2 (1928) die Zeitgrenze, in der das Wort *papa* ausschliesslich dem Papst vorbehalten wird. SCHRAMM kann noch ein Gesetz Ottos III. vom Herbst 998 zitieren, in welchem dem Erzbischof von Mailand verboten wird, den Namen *papa* zu tragen; vgl. *Neues Archiv* 48 (1930) 543.

(4) MIGNE PG 103, 949 D; 940 B.

schof gegeben worden. So nannten Kyrillos von Alexandrien und Flavian von Konstantinopel den Papst Cölestin (1), bzw. Leo d. Gr. (2). So wird leichter verständlich, dass auf dem Umweg dieser Formel auch die andere Bezeichnung πάπας bei den Orientalen in Gebrauch kam.

II.

Papst von Altrom

Die einfache Bezeichnung πάπας τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης ohne die Hinzufügung der Titel ἀδελφός, συλλειτουργός (vgl. I) ist im Morgenland nicht selten in den Briefen der griechischen Patriarchen vorgekommen. Ich weise auf folgende Belege aus dem Mittelalter und der Neuzeit beispielsweise hin.

1. Patriarch Nikolaus Mystikos (zum zweitenmal 912-125).

a) Τῷ τὰ πάντα ἁγιωτάτῳ πάπᾳ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης, Νικόλαος ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως.

In omnibus sanctissimo papae senioris Romae, Nicolaus archiepiscopus Constantinopoleos.

Vgl. Migne PG 111, 196 A; Grumel Nr. 635.

b) Ἰωάννῃ τῷ ἁγιωτάτῳ πάπᾳ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης.

Ioanni sanctissimo papae senioris Romae.

Vgl. Migne PG 111, 284 A; Grumel Nr. 675.

c) Τῷ πάπᾳ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης.

Papae senioris Romae.

Vgl. Migne PG 111, 256 D; Grumel Nr. 671.

2. Patriarch Petros von Antiochien (1052-1056).

πρὸς τὸν ἁγιώτατον πάπαν Ῥώμης.

ad sanctissimum papam Romae.

Vgl. A. Michel, *Humbert und Kerullarios* II, Paderborn 1930, 446.

(1) Migne PG 77, 89 B.
(2) Migne PL 54, 727 B.

3. Zur Erläuterung dienen die von den griechischen Metropoliten von Thessalonike Basileios von Achrida (Mitte des XII. Jahrh.) und Markos Eugenikos von Ephesus (auf dem Konzil von Ferrara 1438) gebrauchten Titel:

a) πρὸς τὸν πάπαν Ῥώμης κύριον Ἀδριανόν.
ad papam Romae dominum Hadrianum.

Vgl. Migne PG 119, 929 B.

b) Τῷ μακαριωτάτῳ πάπᾳ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης, Μάρκος ἐπίσκοπος τῆς ἐν Ἐφέσῳ τῶν πιστῶν παροικίας.
Sanctissimo papae senioris Romae, Marcus episcopus coetus fidelium Ephesi constitutorum.

Vgl. L. Petit, *Documents relatifs au concile de Florence*, II = Patrologia orientalis XVII, 2 (Paris 1923) 336.

4. Patriarch Ignatius von Antiochien an Papst Urban VIII., Beirut, 4. Juli 1625; noch unveröffentlichter Brief, den ich im Archiv der Congregatio S. Officii einsehen durfte.

Ἰγνάτιος ἐλέῳ θεοῦ πατριάρχης τῆς μεγάλης θεοῦ πόλεως Ἀντιοχίας (!) καὶ πάσης ἀνατολῆς τῷ ἁγιωτάτῳ καὶ παναγιωτάτῳ πάπᾳ Ὀρβάνῳ (!) τῆς ἁγίας μεγάλης πόλεως Ρόμας (!).
Ignatius miseratione divina patriarcha magnae dei urbis Antiochiae et totius orientis sanctissimo et sacratissimo papae Urbano sanctae et magnae urbis Romae.

Der Usprung dieser Formel lässt sich bis ins V. Jahrhundert zurückverlegen. Nur ist dabei zu beachten, dass statt des Namens πάπας die Worte ἐπίσκοπος, ἀρχιεπίσκοπος stehen. Ich zitiere folgende Belege:

Λέοντι τῷ εὐλαβεστάτῳ ἐπισκόπῳ ἐκκλησίας τῆς ἐνδόξου πόλεως Ῥώμης Μαρκιανός.
Piissimo episcopo celebris urbis Romae Leoni, Marcianus.

Vgl. Schwartz, *Acta conciliorum oec.* II, vol. 1, pars 1 (1933): 8, 9, 10.

τῷ ἁγιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ τῆς Ῥωμαίων ἀρχιεπισκόπῳ Λέοντι.
sanctissimo et beatissimo archiepiscopo Romae Leoni.

Vgl. Schwartz II, vol. 1, pars 3 (1935): 116. Brief des Konzils von Chalkedon.

Zugleich erhellt aus diesen Beispielen, dass die byzantinische Kaiserkanzlei Einfluss auf die Entwicklung der Papsttitel gehabt hat. Die Sinndeutung der Formel *Papst von Altrom*, die schon in der erweiterten sogenannten Photios-Formel sich vorfindet, ist auch aus dieser leicht zu erschliessen. Es ist angebracht, hier beizufügen, dass der Bischof von « Neurom » (Konstantinopel) sich wohl im Lauf der Zeit den Titel *Oekumenischer Patriarch*, aber nicht den eines *Papstes von Neurom* zugeschrieben hat.

III.

Oekumenischer Papst

atriarch Eulogios von Alexandrien hat als erster diesen Titel dem Papst Gregor d. Gr. zugedacht; dieser aber wies diese Bezeichnung mit den Worten (1) zurück: superbae appellationis verbum *universalem* me *papam* dicentes imprimere curastis.

Aber bald hielt die lateinische Uebersetzung der Worte οἰκουμενικὸς πάπας, nämlich *universalis papa*, ihren siegreichen Einzug in die päpstliche und kaiserliche abendländische Kanzlei, wie aus der Sammlung des *Liber diurnus* (2) und aus den Briefen der abendländischen Kaiser (3) sich ergibt. Aber auch im Morgenland wurde diese Formel heimisch, wenn auch nicht mit demselben durchgreifenden Erfolg wie im Abendland. Das VIII. allgemeine Konzil (4) (869-870) und der Patriarch Ignatius (5) bedienten sich dieser Formel. Patriarch Theodor Balsamon (6) von Antiochien (zw. 1185 und 1191, † nach 1195) kennt diesen Papsttitel. Patriarch Johann Bekkos (7)

(1) MGH, *Epistolae*, II (ed. Ewald) 31.

(2) Sickel 69.

(3) MGH, *Concilia*, II, *Concilia aevi carolini*, pars 1, p. 535; 560; auch andere abendländische und morgenländische Belege bei I. Hannsens S. I., in *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 31 (1942) 309-313.

(4) Mansi 16, 200 D.

(5) Migne PG 105, 856 C.

(6) Migne PG 119, 1177 B.

(7) Theiner-Miklosich, *Monumenta spectantia ad unionem ecclesiarum graecae et romanae* (Wien 1872) 21; J. B. Pitra, *Analecta novissima* (Paris 1885) 611.

(1275-1282, † 1297) verwendet ihn in seinen Briefen an den Papst Johann XXI. und den Papst Nikolaus III. Als spätester Beleg ist mir das Zeugnis des Patriarchen von Alexandrien Kosmas III. Kalokagathos (1) (1737-1746) begegnet, auf das ich weiter unten zurückkommen werde; jedoch ist zu bemerken, dass dieser ihn in der Fassung οἰκουμενικὸς πρόεδρος angewandt hat.

Zum Sinn der Formel *universalis papa* ist mit Recht nach Hannsens zu betonen, dass dieser Titel vom VII. Jahrhundert ab den Primat des römischen Bischofs auszudrücken begann. Auch Schramm (2) drückt die Tragkraft dieses Titels gut aus, wenn er sagt: « Kein Zweifel, dass vor allem durch die stereotype Verbindung mit *universalis* der Papa-Titel zu einem spezifisch päpstlichen geworden ist ».

Die byzantische Kaiser-Kanzlei war schon im XII. Jahrhundert daran gewöhnt, den Namen πάπας ohne jede Hinzufügung (senioris Romae) des Bischofssitzes ausschliesslich dem römischen Bischof zuzuschreiben. So taten die Kaiser (3) Johann Komnenos und Manuel Komnenos. Ihre Brieftitel an die Päpste lauteten:

Εἰς τὸν ἁγιώτατον πάπαν.
Ad sanctissimum papam (4).

IV.

Summus Pontifex

Wahrscheinlich unter lateinischem Einfluss ist die gri chische Bezeichnung des Papstes unter den Namen ἄκρος ἀρχιερεύς, der sehr häufig gebraucht wurde, entstanden. Geben wir hiefür einige charakteristische Proben.

1. Patriarch Johann Bekkos (5), April 1277, an Papst Johann XXI.

(1) *Periodica* (1942) 319.
(2) *Neues Archiv* 48 (1930) 543.
(3) A. Theiner-Fr. Miklosich 1, 4. 6.
(4) Auch die lateinische Fassung ist ursprünglich.
(5) Theiner-Miklosich 21.

Τῷ ἁγιωτάτῳ, μακαριωτάτῳ, ἄκρῳ ἀρχιερεῖ τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης καὶ οἰκουμενικῷ πάπᾳ, κυρῷ Ἰωάννῃ, Ἰωάννης ἐλέῳ θεοῦ πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, νέας Ῥώμης.

Sanctissimo, beatissimo, summo pontifici throni apostolici senioris Romae et universali papae, domino Ioanni, Ioannes misericordia dei patriarcha Constantinopoleos, novae Romae.

2. Patriarch Metrophanes (1) III. von Konstantinopel, September 1578, an Papst Gregor XIII.

Τῷ μακαριωτάτῳ πάπα τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης κυρίῳ Γρηγορίῳ, ἄκρῳ ἀρχιερεῖ, Μητροφάνης ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως ἐν κυρίῳ χαίρειν.

Beatissimo papae senioris Romae, domino Gregorio summo pontifici, Metrophanes archiepiscopus Constantinopoleos salutem in domino.

3. Patriarch Jeremias (2) II. von Konstantinopel. Juni und August (zweimal) 1583, an Papst Gregor XIII.

Τῷ μακαριωτάτῳ δεσπότῃ, τῷ πάπᾳ κυρίῳ Γρηγορίῳ ιγῳ ἄκρῳ ἀρχιερεῖ ἀξιωτάτῳ, Ἱερεμίας ἐλέῳ θεοῦ ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως νέας Ῥώμης καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης.

Beatissimo domino, papae d. Gregorio XIII summo pontifici dignissimo, Ieremias misericordia dei archiepiscopus Constantinopoleos novae Romae et patriarcha oecumenicus.

4. Patriarch Germanos von Jerusalem, 25. August 1572, an Papst Gregor XIII. Brief noch nicht veröffentlicht, in der Vatikanischen Bibliothek, Vat. gr. 2124, Nr. 3; ich verdanke seine Kenntnis dem Kardinal Johann Mercati, dem ich hiefür ehrerbietigst danke.

Γερμανὸς ἐλέῳ θεοῦ πατριάρχης τῆς ἁγίας πόλεως Ἱερουσαλήμ.
Τῷ μακαριωτάτῳ πάπᾳ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης, ἄκρῳ ἀρχιερεῖ, κυρίῳ κυρίῳ τῷ ἐν ἁγίῳ πνεύματι ἀγαπητῷ δεσπότῃ τῆς ἡμῶν μετριότητος.

Germanus misericordia dei patriarcha sanctae urbis Ierusalem. Beatissimo papae senioris Romae, summo pontifici, domino d. domino dilecto in Spiritu sancto parvitatis meae.

(1) Von mir veröffentlicht in OC 32 (1933) 13.
(2) Vgl. OC 25 (1932) 241, 242, 244.

5. Patriarch Theophanes (1) III. von Jerusalem, 15. Juli 1625, an Papst Urban VIII.

Τῷ ἁγιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ πάπᾳ, κυρίῳ κυρίῳ Γορμπάνω (!) ὀτάβῳ, τῆς ἁγίας καὶ θεοῦ ῥωμαικῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας ἄκρῳ ἀρχιερεῖ, ὁ Θεοφάνης ἐλέῳ θεοῦ πατριάρχης τῆς ἁγίας πόλεως Ἱερουσαλὴμ καὶ ἁγίας Σιών, Συρίας, Ἀραβίας, Πέραν Ἰορδάνου, Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας καὶ πάσης Παλαιστίνης, ἐν κυρίῳ χαίρειν.

Sanctissimo et beatissimo papae domino d. Urbano VIII, sanctae dei ecclesiae romanae catholicae et apostolicae summo pontifici, Theophanes misericordia dei patriarcha sanctae urbis Jerusalem et s. Sion, Syriae, Arabiae, Transiordaniae, Canae in Galilaea et omnis Palaestinae salutem in domino.

Der in diesen Titeln sich findende Ausdruck ἄκρος ἀρχιερεύς ist offenbar Uebersetzung des lateinischen im abendländischen Mittelalter geprägten und sehr verbreiteten Titels *Summus Pontifex*. Uebrigens ist sogar diese lateinische Fassung manchmal von den griechischen Patriarchen gebraucht worden. Ich erinnere an den Patriarchen von Alexandrien Kyrillos Lukaris (2), der am 28. Oktober 1608 an Papst Paul V. schrieb: Beatissime Pontifex Romane Paule V, pater ac domine clementissime, post subiectionis meae humillimam commendationem; und an den Ex-Patriarchen von Konstantinopel Athanasios Patellaros (3), der an den Papst Urban VIII. 25. Oktober 1635, den Gruss richtete: *Beatissimo et SS.mo Sommo Pontefice*... Auch die Schreiben der byzantinischen Kaiser an die Päpste, z. B. des Michael (4) Palaiologos an Johann XI. (April 1277) und des Johann (5) VIII. Palaiologos an Eugen IV., haben des Ausdrucks *Summus Pontifex* sich bedient.

Der Sinn des Papsttitels *Summus Pontifex* war bei den Lateinern eindeutig. Auch jene griechischen Patriarchen oder

(1) Vgl. OC 30 (1933) 25.
(2) Vgl. OC 15 (1929) 44.
(3) Vgl. OC 32 (1933) 15: der Brief ist in italienischer Sprache abgefasst.
(4) Theiner-Miklosich 8.
(5) Vgl. OCP 9 (1943) 186.

Kaiser, die ihn bei Gelegenheit der Ablegung der katholischen Glaubensbekenntnisses gebraucht haben, übernahmen den Titel im Sinn des römischen Primats. Jedoch jene, die wie z. B. die erwähnten Patriarchen Metrophanes III., Jeremias II., Germanos und Theophanes III. ihn angewandt haben, legten einen andern Sinn in den Ausdruck hinein; aber auf alle Fälle standen sie, ohne es vielleicht zu wissen, unter dem Einfluss des vom lateinischen Westen damals schon festgeprägten rechtlichen und theologischen Ausdrucks *Summus Pontifex.*

V.

Vorsitzender, Inhaber des apostolischen Thrones

Der Inhaber des apostolischen römischen Bischofsstuhles wurde mit dem passenden Namen πρόεδρος (1) ausgezeichnet. Schon der Patriarch Ignatius von Konstantinopel, zur Zeit seines Streites mit Photios, verwandte diesen Titel in seiner dem Papst Nikolaus I. gesandten Schutzschrift (2), worin wir lesen:

τῷ δεσπότῃ ἡμῶν τῷ ἁγιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ προέδρῳ καὶ πατριάρχῃ πάντων τῶν θρόνων, καὶ τοῦ κορυφαίου διαδόχῳ, καὶ οἰκουμενικῷ Νικολάῳ πάπᾳ.

domino nostro, sanctissimo et beatissimo praesidenti et patriarchae omnium thronorum, successori principis (apostolorum) et universali papae Nicolao.

Patriarch Manuel II. schrieb an Papst Innocenz IV. im Jahr 1253:

Τῷ ἁγιωτάτῳ καὶ σοφωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ πάπᾳ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης Ἰνοκεντίῳ τῷ προέδρῳ τοῦ ὑψηλοτάτου ἀποστολικοῦ θρόνου, Μανουὴλ ἐλέῳ θεοῦ ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως νέας Ῥώμης καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης.

(1) Ueber den kirchlichen Gebrauch dieses Wortes vgl. DUCANGE I, 1236; SOPHOCLES 925; S. SALAVILLE A. A., *Le titre ecclésiastique de « proedros » dans les documents byzantins,* in *Echos d'Orient* 29 (1930) 416-436.

(2) MIGNE PG 105, 856 C.

Sanctissimo et sapientissimo et beatissimo papae senioris Romae Innocentio praesidenti supremi apostolici throni, Manuel misericordia dei archiepiscopus Constantinopoleos, novae Romae, et oecumenicus patriarcha.

Vgl. den in seinem griechischen Wortlaut noch unbekannten und nur auszugsweise in deutscher Uebersetzung von W. Norden (1) veröffentlichten Brief, den ich nach einem Lichtbild der Oxforder Handschrift Barrocianus 131 (saec. XIV) eingesehen habe.

Auch der Patriarch Germanos II. von Konstantinopel (bzw. Nikaia) hat einen ähnlichen Ausdruck verwertet, wie wir wenigstens aus der lateinischen Uebersetzung seines Briefes (2) schliessen können, den er im Jahr 1232 an den Papst Gregor IX. gerichtet hat:

Sanctissimo et excellentissimo papae veteris Romae et apostolicae sedis rectori, Germanus miseratione divina archiepiscopus Constantinopolitanus novae Romae.

Aus der Neuzeit ist mir nur ein einziger Patriarchenbrief (3) bekannt, der den Titel πρόεδρος auf den Papst angewandt habe; es ist der des Patriarchen Kosmas III. von Alexandrien, der ihn mit der Verbindung des Wortes οἰκουμενικός dem Papst Klemens XII. zugeschrieben hat.

Der Ursprung der Bezeichnung πρόεδρος ist wohl mit dem Titel *sedes apostolica* in seiner Anwendung auf den Papst oder θρόνος ἀποστολικός verflochten. Jedoch habe ich kein Zeugnis vor dem IX. Jahrhundert gefunden, worin der Papst mit dem Titel πρόεδρος von den griechischen Patriarchen (4) beehrt worden ist. Zur Veranchaulichung des Gedankens des apostolischen Stuhles seien die Titel erwähnt, mit denen Abt Theodor von Studios seine Briefe an die Päpste begonnen hat:

(1) W. Norden, *Das Papsttum und Byzanz*, Berlin 1903, 757.

(2) Vgl. Wadding, *Annales Minorum* II[3], Quaracchi 1931, 333.

(3) OC 36 (1934) 93.

(4) Bei kirchlichen Schriftstellern hingegen, z. B. Evagrios Scholastikos (VI. Jahrh.) ist schon die Bezeichnung ὁ Ῥώμης πρόεδρος (PG 86, 2492 A) im Sinn: *Bischof von Rom* gebraucht worden. Salaville weist mit

a) Τῷ ἁγιωτάτῳ καὶ κορυφαιοτάτῳ πατρὶ πατέρων Λέοντι τῷ δεσπότῃ μου ἀποστολικῷ πάπᾳ, Θεόδωρος ἐλάχιστος πρεσβύτερος καὶ ἡγούμενος τῶν Στουδίου.

Sanctissimo et summo patri patrum domino meo papae apostolico, Theodorus minimus presbyter et praepositus (monachorum) Studii.

Vgl. MIGNE PG 99, 1017 B. Aehnlich PG 99, 1021 A.

b) Πασχαλίῳ πάπᾳ Ῥώμης. Τῷ πάντα παναγεστάτῳ, φωστῆρι μεγάλῳ, ἀρχιερεῖ πρωτίστῳ, κυρίῳ ἡμῶν, δεσπότῃ ἀποστολικῷ πάπᾳ.

Paschali papae Romae. Prorsus sanctissimo, luminari magno, antistiti supremo, domino nostro, domino apostolico papae.

Vgl. MIGNE PG 99, 1152 B.

c) Τῷ αὐτῷ. Τῷ τὰ πάντα παναγεστάτῳ πατρί, κορυφαίῳ φωστῆρι οἰκουμενικῷ, κυρίῳ ἡμῶν, δεσπότῃ ἀποστολικῷ πάπᾳ.

Eidem (Paschali papae Romae). Per omnia religiosissimo patri, supremo luminari universali, domino nostro, domino apostolico papae.

Vgl. MIGNE PG 99, 1153 C.

Andere hieher gehörige Namen, mit denen der hl. Theodor die römische Kirche bezeichnet hat, sind folgende:

ὁ ἀποστολικὸς πρώτιστος θρόνος; ὁ κορυφιακὸς θρόνος; ὁ κορυφαῖος θρόνος τῆς ἐκκλησίας.

apostolica prima sedes; supremus verticalis thronus; supremus thronus ecclesiae.

Vgl. MIGNE PG 99, 1153 D; 1281 A; 1289 D; S. SALAVILLE A. A., *Sancti Theodori Studitae doctrina de beati Petri apostoli et de Romani Pontificis primatu*, in *Studia orien-*

Recht auf die weitere geschichtliche Entwicklung dieses Ausdrucks hin, wenn er sagt: « Par une restriction de sens toute naturelle, et renouvellée d'ailleurs de l'époque antique, le terme πρόεδρος ne tarda pas à désigner les chefs des Églises plus importantes, les plus élevés en dignité, c'est à dire les métropolitains ou même les hiérarques supérieurs, comme ceux d'Antioche, de Constantinople, de Rome ». Vgl. *Echos d'Orient* 29 (1930) 420. Die im 13. Jahrhundert aufgekommene Verwendung des Wortes πρόεδρος in einem besonderen kanonischen Sinn « le directeur et l'administrateur » eines zweiten Bistums, unter Beibehaltung des ersten, kommt für unsere Frage nicht in Betracht.

talia liturgico-theologica (Roma, *Ephemerides Liturgicae*, 1940) 203-220.

Wenn der gleiche Schriftsteller den Patriarchen von Alexandrien « als heiligsten Vater der Väter, als Licht der Lichter » und als « heiligsten Papst Alexandriens » betitelt (PG 99, 1156 C) und dem Patriarchen von Jerusalem sogar die Bezeichnung des « ersten der Patriarchen » (PG 99, 1161 A) zuteil werden lässt, so leugnet er damit nicht, was er an andern Orten klar über den Rechtsprimat des Inhabers des römischen Bischofsamtes aussagt.

VI.

Vermischung individueller Aussprüche mit stereotypen Titeln

In den obigen fünf Aschnitten wurden besonders solche Briefanfänge griechischer Patriarchen ausgewählt, in denen die Papsttitel schon als gebräuchliche Bezeichnungen gelten können, meist vom Rankenwerk persönlicher Ausschmückungen und Erweiterungen losgelöst. Im folgenden sollen Proben vorgelegt werden, in denen das Individuelle in den Papsttiteln grösseren Raum einnimt, jedoch nie so, dass andere allgemeine schon in Gebrauch gekommene Ehrenbezeichnungen nicht miterwähnt werden.

1. « Patriarch » Athanasius von Achrida, an Papst Alexander VII., 20. November 1662; 14. Mai 1662; 18. September 1662.

a) Μακαριώτατε καὶ ἁγιώτατε πάτερ, διάδοχε τοῦ θείου Πέτρου, καὶ τοποτηρητὰ τοῦ Χριστοῦ, κύριε Ἀλέξανδρε ἕβδομε, καὶ ἐν κυρίῳ ἀδελφέ, τὴν προσήκουσαν εὐλάβειαν σοὶ κομίζω.

Beatissime et sanctissime pater, successor S. Petri, et Christi vicarie, Alexander VII., et in domino frater, debitam devotionem tibi offero.

Vgl. Archiv der Propaganda, Scritture riferite, vol. 229, 234 r.

b) Τῷ μακαριωτάτῳ καὶ ἁγιωτάτῳ πατρὶ μεγίστῳ καὶ ἡμετέρῳ ἐν Χριστῷ ἀδελφῷ, κυρίῳ Ἀλεξάνδρῳ τῷ ἑβδόμῳ, τοποτη-

ρητῇ τοῦ ζῶντος Ἰησοῦ, καὶ διαδόχῳ τοῦ πρωτοκορυφαίου Πέτρου, ὑγιαίνειν.

Beatissimo et sanctissimo patri maximo et nostro in Christo fratri, domino Alexandro VII, vicario viventis Iesu, et successori principis apostolorum Petri, salutem.

Vgl. Archiv der Propaganda, Scritture riferite, vol. 301, 262 r.

c) Τῷ μακαριωτάτῳ ἄκρῳ ἀρχιερεῖ Ἀλεξάνδρῳ τῷ ἑβδόμῳ, ἀδελφῷ καὶ συλλειτουργῷ τὸν ἔνθεον ἀσπασμὸν κομίζω ἐν Χριστῷ μετὰ πάσης εὐλαβείας καὶ ταπεινώσεως.

Beatissimo summo pontifici, Alexandro VII., fratri et comministro cordialem salutationem offero in Christo cum omni devotione et humilitate.

Vgl. Archiv der Propaganda, Scritture riferite, vol. 301, 276 r.

2. Patriarch Gerasimos II. Palladas (1) aus Alexandrien an den Papst Klemens XI., 25. Mai 1704.

Μακαριώτατε δέσποτα (2). Tibi optimo et clementissimo patri meo in Spiritu Sancto, archipastorique et benefactori observandissimo totius orbis terrarum, pappa (!) in magna civitate Roma, domino d. Clementi XI, τῷ φιλευσπλάγχνῳ (3), oecumenico δεσπότῃ (4) omnem adorationem et reverentiam prono capite offero.

Nach seiner Abdankung schrieb er (5) im Februar 1712 dem Papst Klemens XI:

Μακαριώτατε καὶ ἁγιώτατε ἐν Χριστῷ πάτερ καὶ δέσποτα καὶ ποιμενάρχα τῆς οἰκουμένης, κύριε, κύριε Κλήμη ἐνδέκατε, τῆς πρεσβυτέρος Ῥώμης πάπα θεοτίμητε, τὴν προσήκουσαν προσφέρει μετάνοιαν τῇ μεγίστῃ σου ἁγιότητι Γεράσιμος ὁ Παλλαδᾶς, ὁ πατριάρχης πρώην Ἀλεξανδρείας.

Beatissime ac sanctissime in Christo pater et domine ac princeps pastorum terrae (universi orbis), domine, domine Clemens XI,

(1) Vgl. OC 13 (1928) 85; die lateinischen Worte finden sich ebenfalls in der Urschrift.

(2) Beatissime domine.

(3) misericordi.

(4) domino.

(5) Vgl. OC 13 (1928), Lichtbild des Briefes vor S. 87.

senioris Romae papa a Deo honorate, debitam offert venerationem maximae sanctitati tuae Gerasimus Palladas, patriarcha olim Alexandriae.

3. Patriarch Samuel Kapasules aus Alexandrien hat eine Sammlung verschiedenartiger Papsttitel.

a) Kurze Formeln (1), in seinen Briefen vom Februar, Juli und November 1712, an Papst Klemens XI.

α) Μακαριώτατε ἐν Χριστῷ ἡμῶν πάτερ καὶ θέσποτα καὶ ποιμενάρχη τῆς οἰκουμένης.

Beatissime noster in Christo pater et domine ac princeps pastorum terrae (universi orbis).

β) Μακαριώτατε καὶ παναγιώτατε ἐν Χριστῷ πάτερ καὶ δέσποτα.

Beatissime ac sanctissime in Christo pater et domine.

γ) Μακαριώτατε καὶ παναγιώτατε ἐν Χριστῷ μοι πάτερ, αὐθέντα καὶ δέσποτα, προσκυνῶ πανευλαβῶς τὰ ἴχνη τῶν ἱερῶν σου ποδῶν.

Beatissime et sanctissime in Christo mihi pater, domine d., reverenter vestigia sacrorum pedum tuorum veneror.

b) Lange Formeln finden sich in andern Briefen (2) an den Papst Klemens XI.; ich wähle als Probe den Brief vom Februar 1712.

Τῷ μακαριωτάτῳ, παναγιωτάτῳ καὶ σεβασμιωτάτῳ ἡμῶν ἐν Χριστῷ πατρὶ καὶ δεσπότῃ, τῷ θεοτιμήτῳ πάπᾳ τῆς μεγαλοπόλεως Ῥώμης, τῷ τῆς οἰκουμένης ἀρχιποιμένι, τῷ ἀληθεῖ ἐπιτρόπῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ διαδόχῳ τοῦ κορυφαίου τῶν ἀποστόλων Πέτρου, κυρίῳ κυρίῳ Κλήμεντι ιαῳ,

Σαμουὴλ ὁ ἀπὸ Χίου, ὁ τοὺς πνευματικοὺς οἴακας τῆς ἁγιωτάτης καὶ ἀποστολικῆς καθέδρας τῆς πατριαρχικῆς τῶν Ἀλεξανδρέων ἐν θείῳ ἐλέει ἐγχειρισάμενος, διὰ τῆς ταπεινόφρονος ἐν Χριστῷ προσαγορεύσεως ὅλῃ ψυχῇ καὶ καρδίᾳ καὶ εἰλικρινεστάτῃ διαθέσει οἰκετικῶς ἀπονέμει.

Beatissimo, sanctissimo et augustissimo in Christo patri ac domino nostro, a Deo honorato papae magnae urbis Romae, summo

(1) Vgl. OC 13 (1928) 110, 135, 146; OC 36 (1934) 120.
(2) Vgl. OC 13 (1928) 105; OC 36 (1934) 114, 128.

terrae (universi orbis) pastori, vero domini nostri Iesu Christi vicario et Petri apostolorum principis successori, domino d. Clementi XI,

Samuel ex Chio, qui spiritualia gubernacula sanctissimae et apostolicae cathedrae patriarchalis Alexandrinorum divina misericordia suscepit, debitam venerationem, reverentiam et inclinationem cum humili in Christo salutatione, tota anima et corde ac sincerissimo affectu obsequenter impartitur.

Soweit die hier gebotenen Texte die stereotypen Papsttitel gebrauchen, ist in ihnen eine Abhängigkeit von der theologischen Ausdrucksform der Florentiner Unionsbulle der Griechen deutlich erkennbar. Auch die Sondergeschichte mehrerer dieser Patriarchen, über die ich anderswo berichtet habe, legt ihre engen Beziehungen zu den lateinischen Missionaren und der Kongregation der Propaganda dar, so dass ein Einfluss der Lateiner auf die Gestaltung der griechischen Patriarchenbriefe sich nahelegt. Doch herüber will ich mehr im nächsten, dem letzten, Abschnitt, handeln.

VII.

Einflüsse auf das Werden der Papsttitel in den griechischen Patriarchenbriefen

Im Vorausgehenden wurden nicht bloss die verschiedenartigen Papsttitel der griechischen Patriarchenbriefe festgestellt, geordnet und entwicklungsgeschichtlich geprüft, sondern es wurden wenigstens dann und wann auch die Gründe angegeben, warum es zu dieser oder jener Fassung der Briefanschrift der Patriarchen gekommen ist. In diesem Abschnitt seien in zusammenfassender Schau, auch unter Vorlage von Beispielen, die Einflüsse kurz bezeichnet, die auf die Entwicklung der Papsttitel in den griechischen Patriarchenbriefen gewirkt haben. Wir werden zugleich leicht die Folgerung aus unseren Darlegungen ziehen dürfen, dass die von den griechischen Patriarchen dem Papst gegebenen Titel weder überschätzt noch unterschätzt werden dürfen und dass zur Sinndeutung dieser Bezeichnungen die Zeit und der geschichtliche Anlass der Briefe genau zu erwägen sind.

1. *Byzantinische Kaiserkanzlei.*

Die sogenannte Inscriptio (Anschrift) d. h. Angabe der Person, an welche die in der Urkunde enthaltene Willenserklärung gerichtet ist, häufig mit einer Grussformel (1) (salutatio) verbunden, bietet für unsere Frage solche Papsttitel, die mit den obengenannten Brieftiteln der griechischen Patriarchen eng verwandt sind. Wählen wir einige Beispiele:

a) Victor Iustinianus pius felix inclitus triumphator semper augustus, Ioanni sanctissimo archiepiscopo almae urbis Romae et patriarchae. Brief des Kaisers Justinian (2) I. an den Papst Johann II., 6. Juni 533; vgl. KRUEGER (Codex Iustinianus) 10.

b) Ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου καὶ δεσπότου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν, αὐτοκράτωρ Φλάβιος Κωνσταντῖνος, πιστός, μέγας βασιλεύς. Σάκρα Δόμνῳ τῷ ἁγιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ ἀρχιεπισκόπῳ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης, καὶ οἰκουμενικῷ πάπᾳ.

In nomine domini et salvatoris nostri Iesu Christi, imperator Flavius Constantinus, fidelis, magnus imperator. Sacra Dono sanctissimo archiepiscopo antiquae nostrae Romae et universali papae.

Brief des Kaisers Konstantin IV. Pogonatos an Papst Donus (dem Papst Agatho eingehändigt), (678, Aug. 12): DOELGER Nr. 242.

Vgl. MANSI 11, 195 A-B.

(1) Prof. DOELGER, dem wir gute Arbeiten über die byzantinischen Kaiserurkunden verdanken (vgl. z. B. *Archiv für Urkundenforschung* 11 [1929]), sagt über die Grussformel und die feierliche Intitulatio und Inscriptio der byzantinischen Kaiserbriefe: « Der Gruss ist in den Auslandsbriefen in der Regel vorhanden, entweder gleich hinter der einleitenden Adresse oder als Schlussgruss, doch nicht mehr eigenhändig vom Kaiser, sondern vom Schreiber des Textes geschrieben. Auch die Anwendung der feierlichen Intitulatio und Inscriptio, zunächst noch in der Aussenadresse, später in der Innenadresse, bleibt bis zum Ende des 12. Jahrhunderts ein Charakteristikum des Auslandsbriefes ». *Facsimiles byzantinischer Kaiserurkunden* (München, Mittel- und Neugriechisches Seminar 1931) 2-3.

(2) Vgl. den anregenden Aufsatz des Pierre BATIFFOL, *L'empereur Justinien et le siège apostolique*, in *Cathedra Petri* (= *Unam Sanctam*, 4) Paris 1938, 249-317.

c) Ἰωάννης ἐν Χριστῷ τῷ θεῷ πιστὸς βασιλεὺς πορφυρογέννητος ἄναξ ὑψηλὸς κραταιὸς αὔγουστος καὶ αὐτοκράτωρ Ῥωμαίων ὁ Κομνηνός. Εἰς τὸν ἁγιώτατον πάπαν.

Ioannes in Christo deo fidelis ad sanctissimum papam rex porfyrogenitus sublimis celsus fortis augustus et imperator Romanorum [Comnenus].

Brief des Kaisers Johannes Komnenos an Papst Kallist II., Juni 1124; herausgegeben von Spir. Lampros in Νέος Ἑλληνομνήμων 11 (1914) 106-108. Vgl. Doelger Nr. 1302.

Auch die lateinische Fassung ist ursprünglich; sie findet sich im Brief des Kaisers Joh. Komnenos an den Papst Honorius II; vgl. Νέος Ἑλληνομνήνων 11 (1914) 111.

Im Licht der byzantinischen Staats- und Kirchengeschichte bleibt die auffallende Aehnlichheit zwischen den Papsttiteln der Kaiserbriefe und denen der Patriarchenbriefe kein Geheimnis; die Kanzlei der Patriarchate hat von der Kaiserkanzlei bedeutende Einflüsse erfahren. Das tritt besonders zu tage, wenn jemand die byzantinische Unionspolitik mit der römischen Kirche sich vor Augen hält. Die jeweils in den einzelnen Abschnitten der Unionsverhandlungen von den Kaisern und den Patriarchen von Konstantinopel an die Päpste gerichteten Briefe sind auch in der Wahl der Papsttitel einmütig, selbst wenn es sich nicht um eine ernste Hinwendung zur katholischen Kirche gehandelt hat. Man vergleiche z. B. die nicht wenigen hier einschlägigen Briefe des XIII. Jahrhunderts vor und nach dem Unionskonzil von Lyon (1274). Auch die von Treitinger (1) und Doelger (2) mit Geschick betonte Gewohnheit der byzantinischen Kaiser, sich, selbst nach der Kirchentrennung, als geistliche Söhne des Papstes in ihren Briefen an die Päpste zu bezeichnen, lässt uns besser begreifen, warum auch die griechischen Patriarchen, selbst die romfeindlichen, den Papst als Vater zu betiteln sich nicht gescheut haben. Leider fehlen bis heute Arbeiten, die von den Kanzleiregeln der byzantinischen Kaiser und der griechischen Patriarchen eine Sammlung der Texte bieten, so wie wir sie

(1) O. Treitinger, *Die oströmische Kaiser und Rechtsidee*, Jena 1938, 195-196.

(2) Fr. Doelger, *Die « Familie der Könige » im Mittelalter*, in *Historisches Jahrbuch* 60 (1940) 413.

schon seit langem für die Papsturkundenlehre besitzen. Ich erinnere nur an die Texte bei Konstantinos Porphyrogenetos, De caeremoniis, lib. II, c. 48 (ed. Bonnensis II, 686-692), bei Theodor Balsamon, De patriarcharum privilegiis (PG 119, 1161 A-D), Nilos Doxopatres (Parthey 282). Aber auch handschriftliche Texte, die noch nicht veröffentlicht sind, können noch herangezogen werden.

2. *Papstkanzlei.*

Wer die Formeln der Eingangsprotokolle der Papsturkunden in ihrem geschichtlichen Verlauf verfolgt, und die Beziehungen der römischen Kirche zum kirchlichen Osten gut vor Augen hat, wird sich schwerlich zur Ansicht bekennen, dass die Papstkanzlei ohne Einwirkungen auf die byzantinische Kaiserkanzlei und auf die Kanzleien der griechischen Patriarchate gewesen sei. Die vielen Papstbriefe, die aus dem Anlass der Konzilien oder bei sonstiger Ausübung des kirchlichen Lehr- und Hirtenamtens in den Orient gesandt worden sind; ja sogar die kulturellen Einwirkungen des lateinischen Westens auf die unter der Lateinerherrschaft stehenden Gebiete des Ostens; endlich die geistige Bewegung des Humanismus und das frische Erwachen des erzieherischen und seelsorgerlichen Eifers katholischer Kräfte unter Leitung der Päpste (Griechisches Kolleg in Rom; Kongregation der Propaganda): all das spricht dafür, dass die Verbindungslinien zwischen Ost und West im Mittelalter und in der Neuzeit nicht abgerissen waren, selbst nicht einmal zur Zeit der Kirchentrennung. Doch wir haben noch besondere ins Einzelne gehende Beweise. Beginnen wir zunächst mit der Neuzeit. Es genügt z. B. die oben vorgelegten Texte der Neuzeit mit den Titeln zu vergleichen, die dem Papst in der Unionsbulle (1) der Griechen gegeben worden sind, um die Abhängigkeit der neuen Briefanschriften griechischer Patriarchen von jenem Dekret des Florentiner Konzils zu erkennen. Denn hier wird der Papst genannt: διάδοχος τοῦ μακαρίου Πέτρου, τοῦ κορυφαίου τῶν ἀποστόλων *successor beati Petri principis apostolorum;* ἀληθὴς τοποτηρητὴς τοῦ Χριστοῦ *verus Christi*

(1) Diese hat bekanntlich lateinischen und griechischen Wortlaut.

vicarius; καὶ πάσης τῆς ἐκκλησίας κεφαλή *totiusque ecclesiae caput;* πάντων τῶν χριστιανῶν πατήρ *omnium christianorum pater;* hier ist die Rede von dem apostolischem Stuhl ἁγία ἀποστολικὴ καθέδρα *sancta apostolica sedes* und von seiner Primatsgewalt über den gesamten Erdkreis τὸν Ρωμαϊκὸν ἀρχιερέα εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην τὸ πρωτεῖον κατέχειν *romanum pontificem in universum orbem primatum tenere.*

Aus der Geschichte wissen wir, dass gerade das griechische Unionsdekret vom Papst Gregor XIII., dem Gründer des Griechischen Kollegs, in der unter ihm veranstalteten Ausgabe der griechischen Akten (des Dorotheos von Mitylene) mehr bekannt worden ist, dass ferner die von ihm und dem Papst Urban VIII. vorgeschriebene Professio fidei für die zur katholischen Kirche zurückkehrenden Orientalen die Papsttitel des Florentiner Konzils übernommen hat. Durch die lateinischen Missionare, die in den Patriarchaten des Ostens wirkten, konnten endlich diese Papsttitel den Patriarchen, die nach Rom schreiben wollten, angegeben werden. Für das Mittelalter ist in mehreren Fällen eine Abhängigkeit der Kaiser- und Patriarchenbriefe leicht zu erweisen. Woher nahmen der Kaiser Michael Palaiologos, sein Sohn Andronikos, und Johann V. Palaiologos die genaue Fassung ihres katholischen Glaubenbekenntnisses (1), das sie im griechischen und auch im lateinischen Wortlaut den Päpsten überreichen liessen oder gar selber persönlich in Rom (wie Johann V. Palaiologos) überreichten? Die Grundlage ihres Bekenntnisses ist das lateinische Formular des Papstes Klemens IV., das er eigens an den Hof des Kaisers Michael Palaiologos übersenden liess. Die vielen päpstlichen Gesandten, die im Mittelalter an den Hof des byzantinischen Kaisers und die Kurie des Patriarchen von Konstantinopel gesandt worden sind, haben Richtlinien zur Ausführung ihres Auftrages erhalten; gerade in diesen Normen haben wir auch dafür Anhaltspunkte, dass die Titelfrage nicht übersehen worden ist. Ich weise auf das Commonitorium hin, das Papst Johann VIII. seinen Gesandten, den Bischöfen

(1) Vgl. den lateinischen und griechischen Wortlaut ihrer Urkunden, die noch heute im Vatikanischen Archiv vorliegen, in der Ausgabe von THEINER-MIKLOSICH und Sp. LAMPROS.

Paul von Ankona und Eugen von Ostia, und dem Kardinal Peter, im August 879 gegeben hat. Hierin lesen wir, wenn der Wortlaut in allem treu ist:

Zur Begrüssung des Kaisers

Προσκυνεῖ τὴν ὑμετέραν ἐκ θεοῦ βασιλείαν ὁ πνευματικὸς ἡμῶν πατὴρ ὁ κύριος Ἰωάννης ὁ ἀποστολικὸς πάπας.

Salutat vestrum ex deo imperium spiritualis noster pater, dominus Ioannes apostolicus papa.

Zur Begrüssung des Photios

Προσκυνεῖ σε ὁ κύριος ἡμῶν Ἰωάννης ὁ ἀποστολικὸς πάπας, καὶ θέλει ἔχειν σε ἀδελφὸν καὶ συλλειτουργόν.

Salutat te dominus noster Ioannes apostolicus papa, et vult habere te fratrem et comministrum.

Vgl. Mansi 17 A, 468 D-E.

Die Titel der Briefe (1), die der Kaiser Michael Palaiologos und später der Patriarch Johann Bekkos an den Papst Gregor X. gesandt haben, enthalten im wesentlichen denselben Gedanken und äusseren Wortlaut und verraten deutlich ihre Abhängigkeit von lateinischen Vorlagen. Ich weise auf folgende Titel hin:

ἄκρος ἀρχιερεὺς τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου summus pontifex throni apostolici; οἰκουμενικὸς πάπας universalis papa; papa veteris Romae (Reg. Vat. 37, 106 r) universalis ecclesiae summus pontifix (ebenda), successor apostolicae sedis (ebenda) « reverentissimo patri suo » (ebenda).

Interessant ist auch der Brief (2) des Gegenpapstes Klemens III. (Wibert von Ravenna), April-Juni 1089 an den Metropoliten Basileios von Reggio; hier steht die Briefanschrift:

Κλημέντιος ἐλέῳ θεοῦ ὁ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης ἐλάχιστος πάπας καὶ δοῦλος τῶν δούλων τοῦ θεοῦ, τῷ θεοφιλεστάτῳ ἐν κυρίῳ τέκνῳ καὶ μητροπολίτῃ Καλαβρίας κυρῷ Βασιλείῳ.

(1) Der Text der Briefe bei Wadding 4, 436; Theiner-Miklovich 21. Die handschriftlichen Angaben sind aus dem Vatikanischen Archiv.

(2) Herausgegeben von W. Holtzmann, in *Byzantinische Zeitschrift* 28 (1928) 59.

Clemens misericordia dei senioris Romae minimus papa et servus servorum dei, dilecto in deo filio in domino et metropolitae Calabriae domino Basilio.

Den Titel πάπας Ῥώμης papa Romae treffen wir im griechischen Brief des Papstes Paschalis (1) (817-826) an den Kaiser Leo den Isaurier, und im Regest (2) des Briefes Leos IX. an den Patriarchen Petrus von Antiochien.

Τοῦ πάπᾳ Ῥώμης πρὸς τὸν αὐτὸν πατριάρχην Ἀντιοχείας. Λέων ἐπίσκοπος, ὁ δοῦλος τῶν δούλων τοῦ θεοῦ, Πέτρῳ τῷ ἀγαπητῷ ἀδελφῷ καὶ πατριάρχῃ Ἀντιοχείας εἰρήνη καὶ ἀποστολικὴ εὐλογία.

Papae Romae ad eundem patriarcham Antiochiae. Leo episcopus servus servorum dei, Petro dilecto fratri et patriarchae Antiochiae pax et apostolica benedictio.

Auch die Fälscher von Papstbriefen suchten die üblichen Papsttitel in ihren Briefen zu verwerten, um die Leser leichter täuschen zu können, wenn sie auch hierbei Fehler in der Briefanschrift nicht vermieden. Als Beispiel sei der wahrscheinlich erst im XIV. Jahrhundert gefälschte sogenannte Brief des Papstes Johann VIII. an Photios (Mansi 17 A, 524 D) erwähnt. Der Beginn des Briefes lautet:

Ἐπιστολὴ τοῦ μακαρίου Ἰωάννου πάπᾳ Ῥώμης πρὸς τὸν ἁγιώτατον Φώτιον ἀρχιεπίσκοπον Κωνσταντινουπόλεως.

Ἰωάννης ἐπίσκοπος δοῦλος τῶν δούλων τοῦ θεοῦ, Φωτίῳ τῷ αἰδεσίμῳ καὶ καθολικῷ ἀδελφῷ, πατριάρχῃ Κωνσταντινουπόλεως, χάριν ἄνωθεν πρὸς ἔργα σωτηριώδη.

Epistola beati Iohannis papae Romae ad sanctissimum Photium archiepiscopum Constantinopoleos.

Iohannes episcopus servus servorum dei, Photio reverendo et catholico fratri, patriarchae Constantinopoleos, gratiam caelestem ad opera salutaria.

(1) Herausg. von J. B. Pitra, *Iuris ecclesiastici graeci historia et monumenta*, II (Roma 1868) XI.

(2) J. B. Pitra, *Analecta novissima spicilegii Solesmensis*, I, Tusculi 1885, 477.

Am Schluss dieses Abschnittes seien die wichtigen Leitsätze (1) des Papstes Gregor VII. genannt, die mit unserm Thema in Beziehung stehen. Es ist der II. Satz, der die ökumenische Gewalt des römischen Papstes d. h. seinen Universalepiskopat (der Papst als der Bischof des gesamten Erdkreises) feststellt, und der XI. Satz, der den Titel *papa* als Reservatrecht des römischen Bischofs bezeichnet.

II. QUOD SOLUS ROMANUS PONTIFEX IURE DICATUR UNIVERSALIS.
XI. QUOD HOC (nomen papae) UNICUM EST NOMEN IN MUNDO.

Rom, Fronleichnamsfest 1943.

G. HOFMANN S. I.

(1) Erich CASPAR, *Das Register Gregors VII*, in MGH, *Epistolae selectae* II, 1 (Berlin 1920) 202, 204; zur Deutung der Leitsätze vgl. K. HOFMANN, *Der « Dictatus Papae » Gregors VII*, in *Görres-Gesellschaft, Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft*, 63, Heft (Paderborn 1933). Vgl. auch Julia GAUSS, *Die Diktatus-Thesen Gregors VII. als Unionsforderungen*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 60 (1940), *kanonistische Abteilung* 29, 1-115.

Panégyrique de saint Antoine par Jean, évêque d'Hermopolis

(*Suite*) (1)

20. Ⲙ̄ ϫⲉⲙⲡⲁⲛⲟⲩⲥ ϭⲙⲡⲁⲣⲁⲇⲓⲅⲙⲁ ⲁⲛ ⲉⲓⲛⲁⲧⲛ̄ⲧⲱⲛⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ ⲉⲣⲟϥ· ⲱ ϫⲉⲙⲡⲁϣⲁϫⲉ ϩⲩⲡⲟⲩⲣⲅⲉⲓ ⲛⲁⲓ ⲁⲛ ⲉⲁⲡⲁⲅⲅⲓⲗⲉ ⲉⲛⲉϯϫⲱ ⲙⲙⲟⲟⲩ. Ⲕⲟⲩⲱϣ ⲉⲧⲣⲉⲛⲧⲛⲧⲱⲛϥ̄ ⲉⲛⲉⲧⲛⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ; Ⲁⲗⲗⲁ ⲧⲛⲛⲁϭⲛ̄ⲧϥ̄ ⲉⲁϥⲣ̄ϩⲓⲧⲡⲉ ⲛⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ. Ϣⲁⲩϫⲟⲟⲥ ⲙⲉⲛ ⲟⲛ ⲛϭⲓⲛⲥⲟⲫⲟⲥ ϫⲉⲟⲩⲕⲟⲩⲓ̈ ⲛ̄ⲕⲟⲥⲙⲟⲥⲡⲉ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧⲃⲉ ϫⲉⲧⲉⲛⲉⲣⲅⲓⲁ ⲛⲛⲉⲧϩⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ̄ ϣⲟⲟⲡ ⲛ̄ϩⲏⲧϥ̄. Ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲡⲉ ⲡⲉϩⲟⲩⲟ ⲛⲛⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ ϩⲙⲡⲁⲓ̈; Ⲉϣϫⲉ ⲡⲟⲩⲁ ⲡⲟⲩⲁ ⲛⲛⲕⲉⲣⲱⲙⲉ ⲧⲛ̄ⲧⲱⲛ ⲉⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ̄, ⲟⲩⲕⲟⲩⲛ ⲙⲁ-(fol. 79 v b)ⲣⲉⲛϫⲉⲉⲃⲉⲡⲟⲩⲁ ⲡⲟⲩⲁ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲙⲁⲣⲉⲛⲃⲱⲕ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲧⲡⲉ ϩⲙⲡⲉⲛⲛⲟⲩⲥ, ⲡⲙⲁ ⲟⲛ ⲛⲧⲁⲡⲉϥⲡⲟⲗⲓⲧⲉⲩⲙⲁ ϣⲱⲡⲉ ⲛϩⲏⲧϥ. Ⲛⲓⲙϭⲉⲛⲉ ⲛⲉⲧϩⲙⲡⲙⲁ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ; Ⲟⲩⲉⲛϩⲁϩ ⲙⲉⲛ ⲛⲧⲁⲅⲙⲁ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲉⲙⲡⲟⲩⲧⲁⲙⲟⲛ ⲉⲛⲉⲩⲣⲁⲛ ϣⲁⲧⲉⲛⲟⲩ, ⲧⲛⲛⲁⲉⲓⲙⲉ ⲇⲉ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲙⲛⲛⲥⲁⲟⲩⲕⲟⲩⲓ. Ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲧⲁⲙⲟⲛ ⲉⲣⲟⲟⲩ ϣⲁⲧⲉⲛⲟⲩⲛⲉ ⲛⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲙⲛⲛⲁⲣⲭⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ϩⲛⲁⲣⲭⲏ ⲙⲛϩⲉⲛⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ ϩⲛⲑⲣⲟⲛⲟⲥ ⲙⲛⲛⲙⲙⲛⲧϫⲟⲉⲓⲥ ⲙⲛⲛⲉϭⲟⲙ, ⲁⲩⲱ ⲡϩⲟⲩⲛ ⲛⲉⲛⲧⲁⲛϫⲟⲟⲩ (2) ⲙⲛⲛⲉⲧⲙ̄ⲡⲉⲛϫⲟⲟⲩ ϩⲛⲭⲁⲓⲣⲟⲩⲃⲓⲛⲛⲉ ⲙⲛϩⲉⲛⲥⲉⲣⲁⲫⲓⲛ ⲉⲩⲥⲟⲧⲡ̄ ⲙⲉⲛ ⲙⲙⲁⲧⲉ ⲁⲩⲱ ⲉⲩϩⲏⲛ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲡⲁⲣⲁⲡⲕⲉⲥⲉⲉⲡⲉ, ⲉⲩϭⲟϫⲃ ⲇⲉ (fol. 80ra) ⲉⲙⲁⲧⲉ ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲟⲩⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲙⲛⲧⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲧϩⲓϫⲛⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ.

21. Ⲁⲛϫⲓⲥⲉ ⲙⲉⲛ ⲉⲙⲁⲧⲉ ϩⲙⲡⲉⲛⲛⲟⲩⲥ, ⲁⲗⲗⲁ ⲁⲩⲉⲓⲥ ⲧⲛⲡⲁⲣⲁⲇⲓⲅⲙⲁⲧⲓⲍⲉ (3) ϫⲓⲛⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ ⲛ̄ⲧⲁⲡⲉⲛⲧⲁϥⲁⲗⲉ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲁⲗⲉ ⲉϩⲣⲁⲓ ϩⲛϩⲉⲛⲧⲱⲣⲧⲣ̄ ⲏ ϩⲉⲛⲛⲟⲉⲓϣ ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲁϥⲁⲣⲭⲓⲥⲑⲁⲓ ϫⲓⲛⲧⲉⲡⲛⲏ ⲙⲡⲉⲥⲏⲧ. Ⲁⲣⲁϭⲉ ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲟⲩⲱⲛϩ̄ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ϩⲏⲧϥ̄ ⲙⲡⲗⲟⲅⲓⲕⲟⲛ ⲉϥⲧⲟⲩϫⲏⲩ ⲉⲁϥⲥⲟⲩⲛ̄ⲡⲧⲁⲉⲓⲟ ⲛⲧⲙⲛⲧⲣⲱⲙⲉ ⲁⲩⲱ ⲙⲡⲉϥⲣ̄ⲑⲉ ⲛⲛⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲉϥϩⲛⲟⲩⲧⲁⲉⲓⲟ

(1) Voir *Or. Christ. Per.*, 9 (1943), p. 100-134.

(2) Lire ⲛ̄ϩⲟⲩⲛ ⟨ⲛ⟩ⲛⲉⲛⲧⲁⲛϫⲟⲟⲩ?

(3) Lire ⲛ̄ⲧⲛ̄ⲡⲁⲣⲁⲇⲓⲅⲙⲁⲧⲓⲍⲉ.

20. Oh! mon esprit ne trouve pas d'exemple à quoi je puisse comparer Antoine; oh! mon discours ne m'aide pas à faire comprendre ce que je dis. Veux-tu que nous le comparions à tout ce que nous voyons? Mais nous trouverons qu'il est bien au dessus de tout cela. Les sages ont coutume de dire que l'homme est un petit monde, parce que l'énergie des êtres du monde tout entier est en lui ([35]). Eh bien, quelle est la supériorité d'Antoine à cet égard? S'il est vrai que chacun des autres hommes ressemble au monde tout entier, dépassons-les donc tous tant qu'ils sont. et montons en esprit jusqu'au ciel, qui était d'ailleurs le lieu où *se trouvait sa patrie* ([a]) ([36]). Quels sont donc ceux qui sont en cet endroit-là? Il s'y trouve de nombreux ordres, dont les noms ne nous ont pas été indiqués jusqu'ici, mais que nous connaîtrons dans peu de temps ([37]). Ceux qui nous ont été indiqués jusqu'ici sont *les Anges*, *les Archanges*, *les Principautés*, *les Puissances*, *les Trônes*, *les Dominations et les Vertus* ([b]); et entre ceux que nous avons cités et ceux que nous n'avons pas cités, ce sont les Chérubins et les Séraphins, qui sont de beaucoup supérieurs aux autres et plus proches (de Dieu), mais cependant bien inférieurs à la Divinité et bien éloignés d'Elle qui est au dessus de tout.

21. Nous nous sommes élevés bien haut en esprit, mais, allons, comparons depuis le bas, puisque celui qui s'est élevé, s'est élevé par degrés et par échelons et qu'il a commencé par le degré du bas. Eh bien, celui qui s'est révélé parfait dans le spirituel, qui connaissant la gloire de l'humanité n'a

([a]) Cf. *Philipp.*, III, 20.
([b]) Cf. *Ephes.*, I, 21 ; *Col.*, I, 16.

ⲙ̄ⲡⲉϥⲉⲓⲙⲉ ⲉⲣⲟϥ, ⲡⲉⲛⲧⲁⲧⲉⲛⲉⲣⲅⲓⲁ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲥ ⲣ̄ϩⲟⲩⲉⲁϣⲁⲓ ⲛ̄ϩⲏⲧϥ̄ ⲙⲁⲗⲗⲟⲛ ⲇⲉ ⲉⲁϥⲣ̄ⲛⲟⲩⲥ ⲧⲏⲣϥ̄, ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲣ̄ⲗⲓⲧⲟⲩⲣⲅⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲇⲓⲁⲕⲟⲛⲉⲓ ⲉⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲕⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲉⲓ (fol. 80rb) ⲛⲟⲩⲟⲩϫⲁⲓ ϣⲁⲉⲛⲉϩ, ⲉⲕⲛⲁⲙⲟⲩⲧⲉϭⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉⲛⲓⲙ ⲉⲓⲉⲙⲏⲧⲉⲓ ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ϩⲓⲁⲣⲭⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ϩⲓⲗⲓⲧⲟⲩⲣⲅⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲛ̄ⲁ̄ (1), ⲕⲁⲧⲁⲡⲉⲛⲧⲁⲏⲥⲁⲓⲁⲥ ϫⲟⲟϥ ⲉⲧⲃⲉⲛⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ϫⲉⲡⲉϯⲉⲓⲣⲉ ⲙⲡϣⲁϫⲉ ⲛⲛⲉϥⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲙⲙⲉ.

22. Ⲉϣⲁⲩϯⲣⲁⲛ ⲅⲁⲣ ⲉⲡⲟⲩⲁ ⲡⲟⲩⲁ ⲉⲧⲃⲉⲧⲕⲁⲧⲁⲥⲕⲉⲩⲏ ⲛⲧⲉϥⲫⲩⲥⲓⲥ ⲁⲛ ⲙⲙⲁⲧⲉ, ⲁⲗⲗⲁ ⲕⲁⲧⲁⲧⲉⲛⲉⲣⲅⲓⲁ ⲙⲡϩⲱⲃ ⲉⲧϥⲉⲓⲣⲉ ⲙⲙⲟϥ· ϣⲁⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲟⲩⲁ ϫⲉⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧⲃⲉⲧⲉⲫⲩⲥⲓⲥ ⲛⲧⲙⲛⲧⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧϥ̄ⲫⲟⲣⲉⲓ ⲙⲙⲟⲥ, ϣⲁⲩϯⲣⲁⲛ ⲇⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉⲁⲣⲭⲱⲛ ⲉⲧⲃⲉ ϫⲉⲡⲉϥϩⲱⲃⲡⲉ ⲁⲣⲭⲉⲓ ⲉϩⲉⲛⲕⲟⲟⲩⲉ. Ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲁⲣⲭⲉⲓϭⲉ ⲉϫⲙ̄ⲡⲥⲱⲛⲧ̄ ⲧⲏⲣϥ̄ ⲉⲧϭⲟϫⲃ̄ ⲛⲧⲉⲧⲙⲛⲧⲣⲱⲙⲉ ⲕⲁⲧⲁ⟨ⲧ⟩ϯⲙⲏ (2) ⲛⲧⲁⲩⲧⲁⲁⲥ ⲙⲡⲣⲱⲙⲉ ϫⲓⲛ̄ⲛ̄ϣⲟⲣⲡ (fol. 80va) ⲁⲩⲱ ⲉⲁϥⲁⲣⲭⲉⲓ ⲉⲣⲟϥ ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟϥ, ⲉⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲛ̄ⲛⲁⲣⲭⲏ (3) ⲛ̄ⲧⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲙⲡⲧⲣⲉϥⲕⲧⲉϩⲛ̄ⲯⲩⲭⲏ ⲉⲣⲟϥ ϩⲓⲧⲙ̄ⲡⲉϥϣⲁϫⲉ ⲁⲩⲱ ⲛϥⲧⲣⲉⲩϣⲱⲡⲉ ϩⲁⲧⲉϥⲁⲣⲭⲏ ⲉⲩϫⲓϣⲕⲁⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲛⲡⲉⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲉⲩϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉⲡϫⲟⲉⲓⲥⲡⲉ ⲡⲉⲛⲁⲣⲭⲱⲛ, ⲛⲓⲙ ⲡⲉⲧⲉⲛϥ̄ⲛⲁϫⲟⲟⲥ ⲁⲛ ϫⲉⲟⲩⲁⲣⲭⲏⲡⲉ ;

23. Ⲡⲉⲛⲧⲁϥϫⲓⲧⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ ⲉϩⲱⲙ ⲉϫⲛⲛⲉϩⲟϥ ⲙⲛⲛⲉⲟⲩⲟⲟϩⲉ ⲙⲛ̄ⲛ̄ⲥⲓⲧ ⲁⲩⲱ ⲉϫⲛ̄ⲧϭⲟⲙ ⲧⲏⲣⲥ̄ ⲙⲡϫⲁϫⲉ ⲁⲩⲱ ⲁⲡⲉϥϣⲁϫⲉ ϣⲱⲡⲉ ϩⲛⲟⲩⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ ⲕⲁⲧⲁⲡⲉⲛⲧⲁⲩϫⲟⲟϥ ⲉⲧⲃⲉⲡⲉⲛ ⲓ̅ⲥ̅ (4) — ϣⲁⲣⲉⲧⲁⲣⲭⲏ ⲅⲁⲣ ⲛⲧⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲥⲩⲛⲏ ϯ ⲛⲟⲩⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ ϩⲛⲛⲛϣⲁϫⲉ ⲕⲁⲧⲁⲡⲉⲛⲧⲁϥϫⲟⲟϥ ⲛϭⲓⲥⲟⲗⲟⲙⲱⲛ —, ⲉⲁⲧⲥⲟⲫⲓⲁ ⲃⲟⲏⲑⲉⲓ ⲉⲣⲟϥ ⲉϩⲟⲩⲉ ⲉⲙⲏⲧ ⟨ⲉⲩⲟ ⲛ̄ⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ ⲉⲩϣⲟⲟⲡ⟩ (5) ϩⲛⲧⲡⲟⲗⲓⲥ, ⲁⲩⲱ ⲙ̄(fol. 80vb)ⲡⲉϥⲕⲁⲡⲉⲡⲛ̄ⲁ̄ ⲙⲡⲉⲧⲟ ⲛⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ ⲉϭⲙⲙⲁ ⲛϩⲏⲧϥ̄, ⲛⲁϣϭⲉ ⲛϩⲉ ⲧⲛⲛⲁϫⲛⲟⲟⲩ (6) ⲉϫⲟⲟⲥ ϫⲉⲟⲩⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁⲡⲉ ;

(1) Lire ϩⲓⲗⲓⲧⲟⲩⲣⲅ⟨ⲓⲕ⟩ⲟⲥ ⲙⲡⲛ̄ⲁ̄ (cf. *Hebr.*, I, 14)?
(2) ⲕⲁⲧⲁϯⲙⲏ cod.
(3) ⲟⲛⲛ̄ en fin de ligne, et ⲛⲁⲣⲭⲏ au début de la ligne suivante.
(4) Lire ⲡⲉⲛ⟨ϫⲟⲉⲓⲥ⟩ ⲓ̅ⲥ̅ ?
(5) ⲉϩⲟⲩⲉ ⲉⲙⲏⲧ ϩⲛⲧⲡⲟⲗⲓⲥ cod.; cf. *Eccl.*, VII, 20.
(6) Lire ⲧⲛⲛⲁϫⲛⲁⲁⲩ.

pas été comme un homme dans la gloire mais l'a ignorée, celui en qui l'action de l'esprit a été surabondante, et qui, pour mieux dire, est devenu tout esprit, celui qui s'est fait *le ministre et le serviteur de ceux qui ont hérité d'un salut* éternel (a), comment l'appelleras-tu donc sinon Ange et Archange et Esprit serviteur, selon ce qu'a dit Isaïe au sujet des Saints: *Celui qui rend vraie la parole de ses anges* (b).

22. En effet, on ne dénomme pas seulement chaque être d'après la disposition de sa nature, mais aussi d'après l'activité qu'il exerce: on appelle quelqu'un « homme » à cause de la nature humaine qu'il porte, et on lui donne le nom de « commandant » parce que sa profession est de commander à d'autres. Celui donc qui a commandé (**ⲁⲣⲭⲉⲓ**) à toute la création inférieure à l'humanité [38] selon le rang qui a été donné à l'homme dès les débuts (c), qui s'est commandé (**ⲁⲣⲭⲉⲓ**) à lui-même et qui d'autre part a été également le pouvoir (**ⲁⲣⲭⲏ**) de Dieu en lui convertissant des âmes par sa parole [39], en les faisant se soumettre à son pouvoir (**ⲁⲣⲭⲏ**) et s'écrier avec le Prophète: *Le Seigneur est notre maître* (**ⲁⲣⲭⲱⲛ**) (d), qui refusera de dire qu'il est une Principauté (**ⲁⲣⲭⲏ**)?

23. Celui qui a reçu *la puissance de marcher sur les serpents*, *les scorpions* et les basilics, *et sur tout le pouvoir de l'ennemi* (e) et dont *la parole a été douée de puissance,* selon ce qui a été dit de notre ⟨Seigneur⟩ Jésus (f) — car *le pouvoir de la justice donne de la puissance* dans les paroles, ainsi que l'a dit Salomon (g) —, celui que *la sagesse a aidé plus que dix* ⟨*(hommes) puissants se trouvant*⟩ *dans la ville* (h) et qui *n'a pas permis à l'esprit de celui qui est puissance de trouver place en lui* (i), comment hésiterons-nous à dire qu'il est une Puissance?

(a) Cf. *Hebr.*, I, 14; comp. MATTH., XIX, 29.
(b) Is., XLIV, 26 (A. HEBBELYNCK, dans *Le Muséon,* 32, 1913, p. 196).
(c) Cf. *Gen.*, I, 28 (VON LEMM, p. 098).
(d) Is., XXXIII, 22 (cod. P. Morgan M 568, fol. 33rb: **ⲡϫⲟⲉⲓⲥⲡⲉ ⲡⲉⲛⲁⲣⲭⲱⲛ**).
(e) Cf. LUC., X, 19.
(f) LUC., IV, 32.
(g) *Prov.*, XVII, 14 (WORRELL, p. 55).
(h) Cf. *Eccl.*, VII, 20 (WESSELY, p. 79).
(i) Cf. *Eccl.*, X, 4 (CIASCA, II, p. 210).

24. Ⲁⲛⲟⲛⲟⲙⲁⲍⲉ ⲟⲛ ⲛϩⲉⲛⲑⲣⲟⲛⲟⲥ. Ⲁⲣⲁϭⲉ ϩⲛⲑⲣⲟⲛⲟⲥⲡⲉ ⲛ̄ⲥ̄ⲑⲏⲛⲧⲟⲥ ⲉⲁⲩⲙⲟⲛⲅⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛⲟⲩϣⲉ ⲙⲛϩⲉⲛϩⲩⲗⲏ ⲛⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ; Ⲟⲩϣⲗⲟϥⲡⲉ ϫⲟⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉⲓϩⲉ. Ⲁⲣⲏⲩϭⲉ ϩⲉⲛⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ⲛⲉ ⲛⲉⲥⲑⲏⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲩⲟ ⲙⲙⲁ ⲛⲙ̄ⲧⲟⲛ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁⲩⲱ ⲙⲙⲁ ⲛϩⲙⲟⲟⲥ ⲛⲛⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲕⲁⲧⲁⲡⲟⲩⲉϩⲥⲁϩⲛⲉ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ, ⲏ ⲙⲙⲟⲛ ϩⲙⲙⲁ ⲛϯϩⲁⲡⲛⲉ ⲕⲁⲧⲁⲡⲉⲧⲥⲏϩ ϫⲉⲛⲧⲁⲩϩⲙⲟⲟⲥ ⲙⲙⲁⲩ ⲛϭⲓϩⲉⲛⲑⲣⲟⲛⲟⲥ ⲉⲩϩⲁⲡ; Ⲡⲗⲏⲛ ⲉⲓⲧⲟⲛⲧⲛ̄ ⲉⲓⲁⲡⲟⲫⲁⲛⲉ ⲁⲛ. Ⲁⲩⲱϭⲉ (1) ⲟⲩⲑⲣⲟⲛⲟⲥ ⲁⲛ ϩⲱⲱϥⲡⲉ ⲁⲛⲧⲱ(fol. 81ra)ⲛⲓⲟⲥ, ⲉⲁϥⲣ̄ⲟⲩⲑⲣⲟⲛⲟⲥ ⲁⲛ ⲛⲥⲱϣϥ̄ ⲕⲁⲧⲁⲡⲉⲛⲧⲁⲩϫⲟⲟϥ ⲉⲧⲃⲉⲧⲉⲥϩⲓ̈ⲙⲉ ⲉⲑⲟⲟⲩ ϫⲉⲟⲩⲑⲣⲟⲛⲟⲥ ⲛ̄ⲥⲱϣϥ̄ⲡⲉ ⲟⲩⲥϩⲓⲙⲉ ⲉⲥⲙⲟⲥⲧⲉ ⲛ̄ϩⲉⲛⲙⲛⲧⲙⲉ· ⲁⲗⲗⲁ ⲁϥⲣ̄ⲣⲙⲛϩⲏⲧ ⲛ̄ⲧⲉⲓϩⲉ ⲧⲏⲣⲥ̄ ϩⲛⲟⲩϩⲱⲡ ⲁⲩⲱ ⲉⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲛⲟⲩⲑⲣⲟⲛⲟⲥ ⲛⲛⲉⲥⲑⲉⲥⲓⲥ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲣ̄ⲑⲣⲟⲛⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲉⲧϫⲟⲥⲉ ϩⲓⲧⲙ̄ⲡⲉϥⲧⲃ̄ⲃⲟ ⲕⲁⲧⲁⲡⲉⲧⲥⲏϩ ϫⲉⲡⲉⲑⲣⲟⲛⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲉⲧϫⲟⲥⲉⲡⲉ ⲡⲉⲛⲧⲃ̄ⲃⲟ.

Ⲕⲟⲩⲱϣ ⲉⲧⲣⲉⲛⲫⲓⲗⲟⲥⲟⲫⲉⲓ ⲙⲡⲧⲱⲃϩ̄ ϩⲛⲧⲙⲏⲧⲉ ⲛ̄ⲛⲧⲁⲓⲟ, ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲛⲗⲩⲡⲉⲓ ⲕⲁⲧⲁⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲛⲧⲙⲏⲧⲉ ⲙⲡⲟⲩⲛⲟϥ, ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲛⲣ̄ⲑⲉ ⲛⲛⲉⲧⲣⲓⲙⲉ ϩⲙⲡⲧⲣⲉⲩⲣ̄ϩⲟⲩⲉⲣⲁϣⲉ; Ⲁⲛⲣ̄ⲡⲙⲉⲉⲩⲉ ϩⲁⲑⲏ ⲛⲛⲟⲩⲕⲟⲩⲓ ⲛⲛⲉⲧⲛⲁϩⲙⲟⲟⲥ ϩⲓⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲑⲣⲟⲛⲟⲥ ⲛⲥⲉⲕⲣⲓⲛⲉ ⲛⲧⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥⲉ ⲙⲫⲩⲗⲏ ⲙⲡⲓⲏ̄ⲗ̄· (fol. 81rb) ⲉϣϫⲉ ⲉⲣⲉⲛⲉⲧⲙ̄ⲙ̄ⲁⲩϭⲉ ⲛⲁⲕⲣⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲛ̄ϩⲉⲃⲣⲁⲓⲟⲥ ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ ϩⲉⲛϩⲉⲃⲣⲁⲓⲟⲥ ϩⲱⲟⲩⲛⲉ. ⲉⲓⲉ ⲙⲉϣⲁⲕ ⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ ϩⲱⲱϥ ⲙⲛⲛⲕⲉⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲧⲁⲩϣⲱⲡⲉ ϩⲛⲕⲏⲙⲉ ⲡⲉⲧⲛⲁⲕⲣⲓⲛⲉ ⲛⲛⲣⲙⲛⲕⲏⲙⲉ. Ⲉⲣⲉⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲉ ⲅⲁⲣ :ⲡⲟⲩⲟⲉⲓ: ⲛⲁϣⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲥⲁⲱϩⲥ̄ ϩⲙⲡⲙⲁ ⲛⲧⲁϥϫⲟ ⲛϩⲏⲧϥ̄ ⲙⲡⲉϥϭⲣⲟϭ, ⲁⲩⲱ ⲉⲣⲉⲡⲟⲩⲁ ⲡⲟⲩⲁ ⲛⲛⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛⲁϣⲓⲛⲉ ⲛⲥⲁⲡⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ⲛⲛⲉⲩϩⲓⲥⲉ ϩⲙⲡⲙⲁ ⲛⲧⲁⲩⲧⲱϭⲉ ⲛϩⲏⲧϥ̄ ⲙⲡϣⲁϫⲉ ⲛⲧⲉⲩⲥⲃⲱ· ⲏ ⲛⲧⲉⲧⲛ̄ⲥⲟⲟⲩⲛ ⲁⲛ, ⲡⲉϫⲁϥ, ϫⲉⲛⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲡⲉⲧⲛⲁⲕⲣⲓⲛⲉ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ;

25. Ⲟⲩⲙⲛⲧϫⲟⲉⲓⲥ ⲇⲉ ⲁⲛⲡⲉ ⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉⲁϥⲁϣⲁⲓ ⲙⲙⲁⲧⲉ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲁⲓⲁⲓ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲙⲉϩⲡⲕⲁϩ ⲧⲏⲣϥ̄ (fol. 81va) ⲁⲩⲱ ⲁϥⲣϫⲟⲉⲓⲥ ⲉϫⲱϥ — ⲉⲧⲃⲉ ϫⲉⲡⲁⲡⲓⲥⲧⲟⲥⲡⲉ ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ̄ ⲙⲛⲛⲉϥⲭⲣⲏⲙⲁ —

(1) Lire ⲁⲣⲁϭⲉ?

24. Nous avons cité aussi des Trônes. Sont-ce des trônes tombant sous les sens, fabriqués avec du bois ou d'autres matériaux de ce genre? Il serait inconvenant de parler de la sorte. Peut-être alors sont-ce des esprits de sens [40], servant de lieu de repos pour Dieu et de siège pour les saints selon l'ordre de Dieu? [a] Ou plutôt sont-ce des tribunaux, selon ce qui est écrit: *Là ont siégé des trônes pour un jugement* [b]? Mais je conjecture, je ne prouve pas. Or, Antoine n'était-il pas, lui aussi, un trône? Il ne fut pas un trône de mépris, ainsi qu'il a été dit de la femme mauvaise: *C'est un trône de mépris qu'une femme haïssant des choses justes* [c]; au contraire, il fut secrètement un homme tellement avisé. il fut un trône d'intelligence [d] et il fut le trône du Très-Haut par sa pureté selon qu'il est écrit: *Notre pureté est le trône du Très-Haut* [e]. Veux-tu que nous pratiquions la supplication au milieu des honneurs [41], que nous nous *attristions selon Dieu* [f] au milieu de la joie, et que nous fassions comme ceux qui pleurent en éprouvant une joie excessive? Nous avons fait allusion tantôt [42] a ceux qui *siègeront sur douze trônes et qui jugeront les douze tribus d'Israel* [g]. Si donc ceux-là vont juger les Juifs parce qu'ils sont eux-mêmes juifs, peut-être alors Antoine lui aussi et tous les autres saints qui furent en Égypte vont-ils juger les Égyptiens; car l'agriculteur cherchera la récolte là où il a semé ses graines, et chacun des saints cherchera le fruit de ses labeurs là où il a planté la parole de son enseignement. *Ou bien ne savez-vous pas,* dit (l'Apôtre), *que ce sont les saints qui jugeront le monde* [h]?

25. Une Domination, d'autre part, Antoine ne le fut pas pour *s'être* beaucoup *multiplié,* pour *avoir crû, avoir rempli toute la terre et l'avoir dominée* [i] — car *le monde entier et*

(a) Cf. MATTH., XIX, 28?
(b) *Ps.* CXXI, 5 (BUDGE, *Psalter,* p. 136).
(c) *Prov.*, XI, 16 (WORRELL, p. 35; THOMPSON, *Old Test.*, p. 12).
(d) Cf. *Prov.*, XII, 23 (WORRELL, p. 39; THOMPSON, *Old Test.*, p. 16).
(e) Citation non identifiée.
(f) Cf. II *Cor.*, VII, 9 et 11.
(g) Cf. MATTH., XIX, 28.
(h) I *Cor.*, VI, 2.
(i) Cf. *Gen.*, I, 28 (VON LEMM, p. 098).

ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲧⲃⲉ ϫⲉⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲟⲛ ⲛⲟⲩⲙⲛⲧϫⲟⲉⲓⲥ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲙⲡⲧⲣⲉϩⲁϩ ⲥⲟⲩⲛ̄ⲧⲉϥⲙⲛⲧϫⲟⲉⲓⲥ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧϥ̄ ⲁⲩⲱ ⲛⲥⲉϫⲟⲟⲥ ϫⲉⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲓ̄ⲥ̄ ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄ ⲡⲉ ⲉⲡⲉⲟⲟⲩ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲉⲓ̈ⲱⲧ.

26. Ⲟⲩϭⲟⲙ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲡⲉ ⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ ⲉⲧⲃⲉ ϫⲉⲁⲧϭⲟⲙ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲟⲩⲱⲛϩ̄ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ⲧⲉϥⲙⲛⲧϭⲱⲃ ⲁⲩⲱ ⲉⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ϭⲟⲙ ⲛ̄ϩⲉⲛⲕⲟⲟⲩⲉ. Ⲛⲓⲙ ⲅⲁⲣ ϩⲛ̄ⲛⲉⲛ̄ⲧⲁⲩⲣ̄ϭⲱⲃ ϩⲛ̄ⲛⲉⲩⲗⲟⲅⲓⲥⲙⲟⲥ ⲡⲉⲧⲛⲁⲣ̄ⲡⲙⲉⲉⲩⲉ ⲛ̄ⲛⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ ⲛ̄ϥⲧⲙ̄ϫⲓ ⲛⲟⲩⲛⲟⲙⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲩⲛⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ϥϫⲟⲟⲥ ϫⲉϯϭⲙϭⲟⲙ ⲁⲛⲟⲕ; Ⲁⲩⲱ ϯⲙⲉⲉⲩⲉ ⲁⲛ ϫⲉⲧⲉⲧⲣⲟⲫⲏ ⲛⲁϯϭⲟⲙ ⲙⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧϩⲕⲁⲉⲓⲧ ⲛ̄ⲧⲉⲓϩⲉ ⲧⲏⲣⲥ̄ ⲛ̄ⲑⲉ ⲉϣⲁ(fol. 81vb)ⲣⲉⲡⲃⲓⲟⲥ ⲛ̄ⲛⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ ϯⲛⲟⲙⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲯⲩⲭⲏ ⲛⲟⲩⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲁⲥϣⲱⲥⲙ̄.

27. Ⲭⲁⲓⲣⲟⲩⲃⲓⲛ ⲉϣⲁⲩϩⲉⲣⲙⲏⲛⲉⲩⲉ ⲙⲙⲟϥ ϫⲉⲡⲥⲟⲟⲩⲛ ⲉⲧⲟϣ ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲣⲁⲫⲓⲛ ⲉϣⲁⲩⲟⲩⲁϩⲙⲉϥ ϫⲉⲡⲣⲱϩⲕ̄ (1) ⲙⲡⲕⲱϩⲧ̄. Ⲁⲩⲱ ϫⲉⲙⲡⲉⲡⲥⲟⲟⲩⲛ ⲛ̄ⲛⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ ⲁϣⲁⲓ, ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲛⲓⲙ ϩⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲁϣⲁⲓ ⲉϩⲟⲩⲉ ⲉⲣⲟϥ, ⲁⲩⲱ ⲛⲓⲙ ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲣ̄ⲡⲣⲱϩⲕ̄ (1) ⲙⲡⲕⲱϩⲧ ⲉⲧⲟⲩⲱϣⲉ ⲉⲧⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉⲡⲉ ⲛ̄ⲧⲉϥϩⲉ, ⲉⲁϥⲙⲟⲩϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ϩⲏⲧϥ̄ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ϩⲉⲛϫⲃ̄ⲃⲥ̄ ⲕⲁⲧⲁⲡⲉⲧⲥⲏϩ ϫⲉⲁϩⲉⲛϫⲃⲃⲥ̄ ϫⲉⲣⲟ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲟϥ ⲁⲩⲱ ϫⲉⲁⲡⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙⲡⲉⲭ̄ⲥ̄ ⲣ̄ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛ̄ϩⲏⲧϥ̄;

28. Ⲧⲉⲧⲛⲥⲱⲧⲙ ⲇⲉ ϫⲉⲟⲩⲛ̄ϩⲉⲛⲧⲉⲛϩ̄ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲟϣ ⲛ̄ⲃⲁⲗ. (fol. 82ra) Ⲁⲣⲁϭⲉ ϩⲉⲛⲙⲏϩⲉⲛⲉ ⲉⲩϭⲟⲣϭ̄ ϩⲛ̄ⲧⲧⲁⲣ ⲛ̄ⲧⲥⲁⲣⲝ̄, ⲁⲩⲱ ϩⲉⲛⲃⲁⲗⲛⲉ ⲉⲩⲧⲙⲁⲉⲓⲏⲩ ϩⲛ̄ϩⲉⲛⲭⲓⲧⲱⲛ ⲛⲟⲩⲱⲃϣ̄ ⲁⲩⲱ ⲉⲣⲉⲧⲕⲉⲕⲉ ϩⲛ̄ⲧⲙⲏⲧⲉ ⲛⲟⲩⲱⲃϣ̄ ⲁⲩⲱ ⲉⲣⲉϯⲣ̄ϩⲉ (2) ϩⲛ̄ⲧⲕⲉⲕⲉ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛⲟⲩⲥⲟⲗ ⲉϥⲙⲟⲩϩ ϩⲛⲟⲩϩⲃ̄ⲥ̄, ⲉⲣⲉϩⲉⲛϩⲏⲃⲥ ⲛ̄ϣⲁⲁⲣ ⲕⲧⲏⲩ ⲉⲣⲟϥ (3) ⲛ̄ⲑⲉ ⲛⲟⲩⲥⲟⲃⲧ̄ ⲁⲩⲱ ⲉⲣⲉϩⲛ̄ⲃⲟⲩϩⲉ ϫⲗ̄ϫⲱⲗ ϩⲛ̄ⲛⲉϩⲏⲃⲥ̄ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛⲟⲩⲧⲁⲥⲣ̄ ⲛ̄ⲥⲟⲩⲣⲉ ϩⲛⲟⲩϫⲟ, ⲉⲩⲑⲗⲟ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲃⲗⲁⲡⲧⲉⲓ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ϩⲉⲛⲥⲁⲧⲱ, ⲁⲩⲱ ⲉⲣⲉϩⲛ̄ⲙⲭⲛϩ̄ ⲟ ⲛⲁⲩ ⲛ̄ⲛⲉⲓⲉⲛⲥⲁ, ϫⲓⲛ ⲙⲙⲟⲛ ⲉⲩⲥⲩⲙⲁⲛⲉ ⲛⲁⲩ ⲙⲡⲉⲩⲁⲓⲁⲓ̈ (4) ⲙⲛ̄ⲡⲉⲩϫⲓⲥⲉ ϩⲓⲧⲛ̄ⲛ̄ⲧⲉⲛϩ̄, ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲩϭⲓⲛⲧⲣⲩⲫⲁ ϩⲛ̄ⲧⲉⲑⲉⲱⲣⲓⲁ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲣⲓⲁⲥ ⲉϩⲟⲩⲉⲛ̄ⲕⲟⲟⲩⲉ ϩⲙⲡⲁϣⲁⲓ ⲛ̄ⲛ̄ⲃⲁⲗ;

(1) Pour -ⲣⲱⲕϩ̄.
(2) Pour ⲉⲣⲉⲧⲉⲓⲉⲣϩⲉ.
(3) Lire ⲉⲣⲟⲟⲩ?
(4) Lire ⲙⲡⲉⲩⲁⲥⲁⲓ.

ses richesses appartiennent au fidèle [a] —, mais parce qu'il fut aussi une domination de Dieu par le fait que beaucoup ont connu grâce à lui Sa domination, et ont dit: *Le Seigneur est Jésus le Christ pour la gloire de Dieu le Père* [b].

26. Antoine fut aussi une Vertu (**ϭⲟⲙ**) parce que la force (**ϭⲟⲙ**) de Dieu fut manifestée par sa faiblesse, et qu'il fut une force pour d'autres. Car parmi ceux qui se sont affaiblis dans leurs pensées, quel est celui qui pensera à Antoine sans reprendre aussitôt vigueur [43] et dire: « Moi, *je suis fort* » [c]? Et je ne crois pas que la nourriture fortifiera l'homme affamé de la même manière que la vie d'Antoine ne donne de la vigueur à l'âme épuisée d'un moine.

27. On traduit « Chérubin » par « la science abondante », et on interprète « Séraphin » par « la brûlure du feu » [44]. Or, la science d'Antoine ne fut-elle pas abondante? En quel homme fut-elle plus abondante qu'en lui? Et qui a brûlé comme lui *du feu qui consume*, c'est-à-dire Dieu [d], lui qui brûla de ce feu comme des charbons, selon ce qui est écrit: *Des charbons se sont allumés à lui?* [e]. Et la science du Christ ne l'illumina-t-elle pas?

28. Vous entendez (dire), d'autre part, qu'ils ont des ailes et de nombreux yeux [f] [45]. Sont-ce donc des plumes disposées à l'extrémité de la chair, et des yeux disposés sur des vêtements d'une blancheur éclatante, avec la pupille brillant au milieu et le rayon de lumière dans la pupille comme une mêche brûlant dans une lampe, avec des revêtements de peau les entourant comme une muraille, avec des paupières pratiquées (?) [46] dans les revêtements comme un ? [47] d'épines dans un champ, chassant les êtres nuisibles comme des éventails, et avec des sourcils leur [48] servant d'ornements? Ou bien veut-on signifier leur légèreté [49] et leur élévation par les ailes, et par le grand nombre d'yeux le fait

(a) Cf. *Prov.*, XVII, 4 (Worrell, p. 55).
(b) Cf. *Philipp.*, II, 11.
(c) Cf. II *Cor.*, XII, 10?
(d) Cf. *Hebr.*, XII, 29.
(e) *Ps.* XVII, 8 (Budge, *Psalter*, p. 17).
(f) Cf. Ezech., I, 18 et X, 12; Is., VI, 2 (cod. P. Morgan M 568, fol. 6ra: **ⲉⲩⲛ̄ϩⲛ̄ⲥⲉⲣⲁⲫⲓⲛ ⲁϩⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲉϥⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣⲉⲥⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲛ̄ϩ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲁ ⲁⲩⲱ ⲥⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲕⲉⲟⲩⲁ**); *Apoc.*, IV, 6.

29. Ⲙⲁϫⲛⲉⲁⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲟⲥϭⲉ ⲁⲩⲱ ϥⲛⲁⲧⲁⲙⲟⲕ ϫⲉⲁⲁⲛⲧⲱⲛⲓ̈-(fol. 82rb)ⲟⲥ ⲁⲥⲁⲓ̈ ⲁⲩⲱ ⲁϥϫⲓⲥⲉ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲣ̅ⲃⲁⲗ ⲧⲏⲣϥ̅ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲧⲣⲉⲡⲉϥⲟⲩⲱϣⲙ̅ ⲡⲉⲉⲃⲟⲗ ϩⲛϥⲧⲟⲟⲩ ⲛ̅ⲥ̅ⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ϣⲱⲡⲉ ⲉϥϩⲗⲟⲩⲗⲱⲟⲩ ⲛⲑⲉ ⲛϥⲧⲟⲟⲩ ⲛⲧⲛϩ̅· ϩⲱⲥⲧⲉ ⲟⲩⲥⲟⲡ ⲙⲉⲛ ⲉⲧⲣⲉⲩⲧⲟⲣⲡϥ̅ ϣⲁⲡⲁⲏⲣ, ϩⲛⲕⲉⲥⲟⲡ ⲇⲉ ⲉⲧⲣⲉϥϫⲓⲥⲉ ϩⲛⲧⲉⲑⲉⲱⲣⲓⲁ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲥⲟⲡ ⲙⲉⲛ ⲉϥⲛⲁⲩ ⲉⲧⲉⲯⲩⲭⲏ ⲛⲛⲁⲙⲟⲩⲛ ⲉⲩϫⲓ ⲙⲙⲟⲥ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲧⲡⲉ — ⲟⲩϩⲱⲃ ⲉⲁϥϣⲱⲡⲉ ϩⲛⲟⲩⲙⲁ ⲉϥⲟⲩⲏⲩ ⲙⲙⲟϥ ⲛϩⲉⲛⲙⲟⲛⲏ ⲉⲛⲁϣⲱⲟⲩ —, ϩⲛⲕⲉⲥⲟⲡ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲉϥϩⲙⲟⲟⲥ ϩⲓⲡϫⲁⲓⲉ ⲉϥⲛⲁⲩ ⲉⲛⲉⲧⲟⲩⲉⲓⲣⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ϩⲛⲕⲏⲙⲉ, ⲉⲁϥⲥⲟⲩⲛ̅ⲛⲉⲛⲧⲁⲩϣⲱⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲑⲉⲱⲣⲉⲓ ⲛⲛⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲁⲩⲱ ⲉϥϣⲣ̅ⲡⲉⲓⲙⲉ ⲉⲛⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲁϥⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲉⲩⲉ ⲙⲡⲧⲁⲕⲟ ⲛⲃⲁⲗⲁⲕⲓⲟⲥ, ⲁⲩⲱ (fol. 82va) ⲁϥϣⲣ̅ⲡϫⲟⲟⲥ ⲉⲧⲃⲉⲡⲁⲙⲁϩⲧⲉ ⲛⲛⲁⲣⲓⲁⲛⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲁϥϣⲣ̅ⲡⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲍⲉ ⲙⲡϣⲟⲣϣⲣ ⲙⲡⲉⲩⲁⲙⲁϩⲧⲉ, ⲁⲩⲱ ⲁϥϣⲣ̅ⲡⲛⲁⲩ ϫⲓⲛⲡⲟⲩⲉ ⲉⲡⲉⲛⲧⲁϥⲙⲟⲩ ⲙⲡⲉⲛⲧⲁϥⲣ̅ⲡϣⲙⲙⲟⲩ ϩⲛⲧⲉϩⲓⲏ, ⲁⲩⲱ ⲁϥϫⲱⲧⲉ ϩⲙⲡⲉϥⲛⲟⲩⲥ ⲙⲡⲉϥϣⲗⲏⲗ ϣⲁⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲉⲧϩⲛ̅ⲗⲁⲟⲇⲟⲕⲓⲁ. Ⲉⲡⲉϥⲙⲓϣⲉⲡⲉ ⲙⲛⲛⲛⲇⲁⲓⲙⲱⲛ ⲛⲛⲁⲧⲥⲛⲟϥ ϩⲛⲟⲩⲛⲟⲩⲥ ⲉϥⲕⲏⲕ ⲁϩⲏⲩ ⲁⲩⲱ ⲉϥⲛⲟⲩϫⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲉⲛⲧⲁⲩϩⲉ ⲉⲡϫⲓ ⲛϭⲟⲛⲥ ⲛϩⲏⲧϥ ⲡⲥⲁⲧⲁⲛⲁⲥ. Ⲛⲑⲉ ⲙⲡⲉⲭⲁⲓⲣⲟⲩⲃⲓⲛ ⲉⲛⲉϥⲧⲣⲩⲫⲁⲡⲉ ϩⲛⲧⲉⲑⲉⲱⲣⲓⲁ ⲛⲧⲙⲛⲧⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲑⲉ ϩⲱⲥ ⲁϫⲛⲥⲁⲣⲝ̅.

30. Ⲁⲣⲏⲩ ⲉⲕⲕⲣ̅ⲙ̅ⲣ̅ⲙ̅ ϫⲉⲁⲓⲧⲛⲧⲱⲛϥ ⲉⲛⲉⲓⲧⲁⲅⲙⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ· ⲉϣϫⲉ ⲥⲉ, ⲉⲓⲉ ϯⲛⲁϯⲧⲱⲛ ϩⲛⲟⲩⲙⲛ̅ⲧⲣⲉϥϯⲧⲱⲛ ⲉⲛⲁ(fol. 82vb)ⲛⲟⲩⲥ ⲁⲩⲱ ⲧⲁϫⲟⲟⲥ ϫⲉⲟⲩⲛⲟⲩⲧⲉⲡⲉ ⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ. Ⲉⲛⲉⲓϣⲱϣ ⲇⲉ ⲁⲛ ⲙⲙⲟϥ ⲙⲛⲛⲟⲩⲧⲉ — ⲡⲉⲓⲡⲁⲑⲟⲥ ⲇⲉ ⲛⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ ⲡⲁⲡⲥⲟⲩⲉⲛϩ̅ⲧⲟⲟⲩⲉⲡⲉ ⲛⲧⲁϥⲣ̅ⲕⲁⲕⲉ —, ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲓⲧⲟⲛⲧⲛ ⲙⲙⲟϥ ⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ, ⲉⲧⲃⲉ ϫⲉϯⲥⲱⲧⲙ ⲉⲣⲟϥ ϩⲱⲱϥ ⲡⲁⲩⲗⲟⲥ ⲉϥϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉⲧⲛ̅⟨ⲧⲛ̅⟩ⲧⲏⲩⲧⲛ [1] ⲉⲣⲟⲓ ⲕⲁⲧⲁⲑⲉ ⲛⲧⲁⲓⲧⲛⲧⲱⲛⲧ ⲉⲡⲉⲭ̅ⲥ̅, ⲁⲩⲱ ϫⲉⲧⲛ̅⟨ⲧⲛ̅⟩ⲧⲏⲩⲧⲛ [1] ⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲱⲥ ϣⲏⲣⲉ ⲙⲙⲉⲣⲓⲧ, ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ⲉⲧⲃⲉⲡⲉⲧⲥⲏϩ ϫⲉⲁⲛⲟⲕ ⲁⲓϫⲟⲟⲥ ϫⲉⲛⲧⲉⲧⲛ̅ϩⲉⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̅ⲧⲉⲧⲛⲛⲉϣⲏⲣⲉ ⲙⲡⲉⲧϫⲟⲥⲉ ⲧⲏⲣⲧⲛ̅, ⲁⲩⲱ ϫⲉⲁϥⲣ̅ⲧⲉⲗⲓⲟⲥ ⲛⲑⲉ ⲙⲡⲉϥⲉⲓⲱⲧ ⲉⲧϩⲛⲙⲡⲏⲩⲉ ⲉⲩⲧⲉⲗⲓⲟⲥⲡⲉ, ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ ⲁϥⲁⲛⲁⲥⲧⲣⲉⲫⲉ ⲛⲧⲉⲓϩⲉ ϩⲓⲡϫⲁⲓⲉ ⲁϫⲛⲕ-(fol. 83ra)ⲣ̅ⲙ̅ⲣ̅ⲙ̅ ⲁⲩⲱ ⲁϫⲛϩⲏⲧϣⲏⲙ ⲁϥⲡⲁⲧⲁⲥⲥⲉ ⲙⲡⲁⲙⲁⲗⲏⲕ ⲏ ⲡⲗⲁⲟⲥ ⲛⲧⲁϥ-

(1) ϫⲉⲧⲛ̅ⲧⲏⲩⲧⲛ cod.

qu'ils se complaisent plus que les autres dans la contemplation de la Trinité?

29. Interroge donc Athanase, et il t'apprendra qu'Antoine était devenu léger, qu'il s'était élevé, qu'il était devenu tout yeux, et qu'il fit en sorte que son être pétri des quatre éléments ([50]) devînt élevé comme par quatre ailes, si bien qu'une fois il fut ravi dans les airs ([51]) et que d'autres fois il s'éleva dans la contemplation ([52]); une fois, il voit l'âme d'Amoun enlevée vers le ciel — chose qui se passa en un endroit éloigné de lui de nombreuses journées de marche ([53]) —, et d'autres fois encore, assis dans le désert, il voit ce qui se passe en Égypte ([54]); car il connut le passé, il vit le présent, et prévoyant l'avenir il prophétisa la ruine de Balacius ([55]), il prédit la domination des Ariens et annonça à l'avance la destruction de leur domination ([56]), il vit de loin avant (qu'on ne les trouvât) celui qui était mort et celui qui était à demi-mort sur le chemin ([57]), et il atteignit par son esprit et par sa prière la jeune fille de Laodicée ([58]). Il luttait avec les démons dépourvus de sang par un esprit dépouillé, et il expulsait celui en qui *a été trouvée l'injustice* ([a]), Satan. Comme le Chérubin, il se complaisait dans la contemplation de la divinité à la manière d'un être incorporel.

30. Peut-être murmures-tu parce que je l'ai comparé à ces saints chœurs; si oui, je vais faire preuve d'une bonne émulation ([b]) ([59]) et dire qu'Antoine fut un dieu. Je ne l'égale pas cependant à Dieu — une pareille passion est celle de l'Étoile du matin qui a été obscurcie ([60]) —, mais je le compare à Dieu, car j'entends Paul dire lui aussi: *Imitez-moi comme j'ai imité le Christ* ([c]), et: *Imitez Dieu comme des fils bien aimés* ([d]), et aussi à cause de ce qui est écrit: *J'ai dit que vous êtes des dieux, que vous êtes tous les fils du Très-Haut* ([e]), et parce qu'il a été *parfait comme son Père qui est dans les cieux, qui est parfait* ([f]), puisqu'il est demeuré ainsi

([a]) Cf. *Ps.* XVI, 3 (BUDGE, *Psalter*, p. 15).
([b]) Cf. I *Tim.*, VI, 12?
([c]) I *Cor.*, XI, 1.
([d]) *Ephes.*, V, 1.
([e]) *Ps.* LXXXI, 6 (BUDGE, *Psalter*, p. 89).
([f]) Cf. MATTH., V, 48.

ⲣⲓⲕⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲧⲉⲡⲇⲁⲓⲙⲱⲛⲛⲉ, ⲁϥⲙⲟⲩⲟⲩⲧ ⲛⲥⲉⲱⲛ (1) ⲡⲣⲣⲟ ⲛⲛⲁⲙⲟⲣⲣⲁⲓⲟⲥ, ⲡⲉⲓⲣⲁⲥⲙⲟⲥ ⲏ ⲡⲉⲧⲥⲟⲩⲟⲣⲧ̅ (2), ⲡⲣⲣⲟ ⲛⲛⲉⲧⲥⲁϣⲉ ⲕⲁⲧⲁⲡⲉϥⲟⲩⲱϩⲙ̅· ⲁⲩⲱ ⲁϥϩⲱⲧⲃ ⲛⲛⲱⲅ ⲡⲣ̅ⲣⲟ ⲛⲧⲃⲁⲥⲁⲛ, ⲏ ⲡϩⲱⲥ, ⲡⲣⲣⲟ ⲙⲡϣⲓⲡⲉ ⲕⲁⲧⲁⲧⲉϥϩⲉⲣⲙⲏⲛⲓⲁ, ⲉⲧⲉⲡⲇⲓⲁⲃⲟⲗⲟⲥⲡⲉ ⲙⲛⲛⲉⲧϥⲁⲣⲭⲉⲓ ⲉⲭⲱⲟⲩ. Ⲁⲩⲱ ⲁϥⲉⲓ ⲉⲩⲙⲉⲣⲟⲥ ⲁⲛ ⲛⲧⲉⲧⲉⲫⲩⲛⲉⲓⲕⲏ, ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲡϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲁⲣⲉⲧⲏ ⲕⲁⲧⲁⲡϣⲓ ⲛⲧⲙⲛⲧⲣⲱⲙⲉ· ⲗⲟⲓⲡⲟⲛ ⲛⲉⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥⲡⲉ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲕⲁϩ ⲙ̅ⲡⲉⲣⲏⲧ, ⲡⲕⲁϩ ⲉⲣⲉⲛⲁⲅⲁⲑⲟⲛ ⲉⲧⲙ̅ⲙⲁⲩ ⲛ̅ϩⲏⲧϥ̅ ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲁⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲏⲧ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲛⲉⲧ(fol. 83rb)ⲙⲉ ⲙⲙⲟϥ, ⲡⲕⲁϩ ⲉⲧϣⲟⲩⲉⲉⲣⲱⲧⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲉϥⲓⲱ (3), ⲡⲙⲁ ⲉⲣⲉⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲣ̅ⲕⲟⲩⲓ ϩⲛⲧⲕⲁⲕⲓⲁ ⲥⲁⲁⲛϣ̅ ⲛ̅ϩⲏⲧϥ̅ ⲁⲩⲱ ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉⲣⲉⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲕⲟⲧⲟⲩ ⲁⲩⲣ̅ⲑⲉ ⲛⲛⲉⲓϣⲏⲣⲉϣⲏⲙ ⲟⲩⲏϩ ⲛϩⲏⲧϥ̅

31. Ⲉⲛⲉⲣⲉⲧⲉϩⲓⲏϭⲉ ⲕⲏ ⲛⲁϥ ⲁⲛ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲛⲟⲩϭⲓⲛϫⲓⲟⲟⲣ (4) ⲛⲟⲩⲉⲓⲟⲣⲇⲁⲛⲏⲥ — ⲏⲇⲏ ⲅⲁⲣ ⲁϥϫⲓⲟⲟⲣ ⲙ̅ⲡⲁϊ ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲃⲁⲡⲧⲓⲍⲉ ⲙⲙⲟϥ ϫⲓⲛⲉⲧⲉϥⲙⲛⲧⲕⲟⲩϊ —, ⲟⲩⲇⲉ ϩⲛⲟⲩⲉⲧⲕⲁⲥ ⲁⲛ ⲉϣⲁϥϣⲱⲡⲉ ϩⲙⲡⲥⲃ̅ⲃⲉ ⲛⲛⲟⲩⲥⲁⲣⲝ̅ ϩⲛⲟⲩϭⲟⲣⲧⲉ ⲙ̅ⲡⲉⲧⲣⲁ — ⲏⲇⲏ ⲅⲁⲣ ⲁϥⲥⲃ̅ⲃⲉ ⲙⲡϩⲏⲃⲥ̅ ⲙⲡⲟⲩⲙⲟⲧ ⲙ̅ⲡⲉϥϩⲏⲧ ϩⲙⲡϣⲁϫⲉ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲉⲧϣⲱⲱⲧ ⲉϩⲟⲩⲉ ⲉⲥⲏϥⲉ ⲛⲓⲙ ⲛϩⲟ ⲥⲛⲁⲩ ⲁⲩⲱ ϩⲛⲧⲡⲉⲧⲣⲁ ⲙⲙⲉ ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅· ⲧⲡⲉⲧⲣⲁ ⲅⲁⲣ, ⲡⲉϫⲁϥ, ⲉⲛⲉⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ⲡⲉ —, ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲛⲉⲣⲉⲧⲉϩⲓⲏ ⲕⲏ (fol. 83va) ⲛⲁϥ ⲉϩⲣⲁⲓ ϩⲛⲧⲙⲟⲕϩ̅ⲥ̅ ⲛⲧϭⲓⲛⲡⲱⲣⲕ̅ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲉⲯⲩⲭⲏ ⲛⲛⲁϩⲣ̅ⲙ̅ⲡⲥⲱⲙⲁ· ⲁⲩⲱ ϣⲁⲣⲉⲛⲛⲛⲁⲁⲕⲉ ⲙⲡⲙⲟⲩ ⲁⲙⲁϩⲧⲉ ⲛⲛ̅ⲕⲉⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲕⲁⲧⲁⲡⲉⲛⲧⲁⲇ̅ⲁ̅ⲇ̅ ϫⲟⲟϥ ϫⲉⲁⲛⲛⲁⲁⲕⲉ ⲙⲡⲙⲟⲩ ⲁⲙⲁϩⲧⲉ ⲙⲙⲟϊ, ⲕⲁⲛ ⲉϣϫⲉ ϣⲁⲣⲉⲧⲥⲩⲛⲏⲇⲏⲥⲓⲥ ⲉⲧⲧⲃ̅ⲃⲏⲩ ⲙⲡⲟⲩⲣⲟⲧ ⲙⲡϩⲟ ⲛⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲉⲓ ⲛ̅ⲥⲱⲟⲩ ⲙⲛⲧⲙⲛⲧⲗⲁⲙⲡⲣⲟⲥ ⲛ̅ⲛ̅ⲧⲟⲡⲟⲥ

(1) ⲛⲥⲉⲱⲛ corrigé de ⲛⲥⲓⲱⲛ (pour ⲛⲥⲏⲱⲛ ?).

(2) Lire ⲡⲉⲧⲥϩⲟⲩⲟⲣⲧ̅, de ⲥⲁϩⲟⲩ ; comp. *Exod.*, XVII, 7 (Ciasca, I, p. 48).

(3) Lire ϩⲓⲉⲃⲓⲱ.

(4) Lire ⟨ϩ⟩ⲛⲟⲩϭⲓⲛϫⲓⲟⲟⲣ.

dans le désert ([a]) sans murmurer et que sans pusillanimité il a battu Amalec ([b]) ou le peuple qui a dévié ([61]), c'est-à-dire les démons; il a tué Séhon, le roi des Amorrhéens ([c]), la tentation ou le maudit, le roi de ceux qui sont âpres, selon l'explication (de ce nom) ([62]), et il a mis à mort Og, le roi de Basan ([d]), ou l'obstruction, le roi de la honte selon l'interprétation (de ce mot) ([63]), c'est-à-dire le diable et ceux à qui il commande. Et il n'alla pas *dans une région de la Phénicie* ([e]), mais à l'accomplissement de la vertu selon la mesure de l'humanité; il était donc appelé vers *la terre de la promesse* ([f]), la terre où se trouvent ces biens que Dieu *a promis à ceux qui l'aiment* ([g]), *terre qui ruisselle de lait et de miel* ([h]), endroit où sont nourris ceux qui ont été *petits dans la méchanceté* ([i]) et lieu où habitent ceux qui se sont *convertis et* qui sont *devenus comme ces petits enfants* ([j]).

31. Son chemin donc ne consistait pas dans *la traversée d'un Jourdain* ([k]) — car il avait déjà fait cette traversée et avait été baptisé dès son enfance —, ni dans la douleur que donne la circoncision de la chair au moyen d'*un couteau de pierre* ([l]) — car il avait déjà circoncis le revêtement de graisse de son cœur par *la parole de Dieu, qui taille mieux que tout couteau à deux tranchants* ([m]), et par la pierre de vérité, le Christ, car *la pierre*, dit (l'Apôtre), *était le Christ* ([n]) —; au contraire, son chemin consistait dans la douleur de la séparation de l'âme d'avec le corps. Et les affres de la mort s'emparent également des saints, selon ce qu'a dit David:

([a]) Cf. *Ios.*, V, 6 (Thompson, *Pal.*, p. 18).
([b]) Cf. *Exod.*, XVII, 13 (Ciasca, I, p. 49, en note).
([c]) Cf. *Num.*, XXI, 23-24.
([d]) Cf. *Ps.* CXXXIV, 10-11 (Budge, *Psalter*, p. 141).
([e]) Cf. *Exod.*, XVI, 35 (Maspero, p. 110).
([f]) Cf. *Hebr.*, XI, 9.
([g]) Cf. Iac., I, 12.
([h]) Cf. *Exod.*, III, 8, etc.; *Num.*, XIII, 23 (Ciasca, I, p. 98).
([i]) Cf. I *Cor.*, XIV, 20.
([j]) Cf. Matth., XVIII, 3.
([k]) Cf. *Ios.*, III, 17 (Thompson, *Pal.*, p. 11-12).
([l]) Cf. *Ios.*, V, 2 (*ibid.*, p. 18).
([m]) *Hebr.*, IV, 12.
([n]) I *Cor.*, X, 4.

ⲉⲧⲟⲩⲃⲏⲕ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲙⲡⲡⲁⲛⲁⲓ ⲛⲛⲁⲅⲁⲑⲟⲛ ⲉⲧⲥⲃ̅ⲧⲱⲧ ⲛⲁⲩ ⲉⲓⲛⲉ ⲛⲁⲩ ⲛⲛⲟⲩⲁⲥⲁⲓ ⲙⲛⲟⲩⲥⲟⲗⲥⲗ̅, ⲁⲩⲱ, ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲓⲛⲁϫⲟⲟⲥ ⲛⲧⲉⲓϩⲉ, ϣⲁⲩⲭⲁⲣⲓϩⲉ ⲛⲁⲩ ⲛⲟⲩⲙⲛⲧⲁⲧϩⲓⲥⲉ ϩⲛⲛⲉϩⲓⲥⲉ. Ⲁϥⲛⲁⲩ ⲅⲁⲣ ⲛ̅ϭⲓⲛϩⲗⲗⲟ ⲉⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲉⲓ ⲛ̅ⲥⲱϥ ⲉⲩⲣⲁϣⲉ ⲛⲙ̅ⲙⲁϥ ⲛⲑⲉ ⲛϩⲉⲛϣⲃⲉⲉⲣ ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲟϥ ϩⲱⲱϥ ⲁϥⲣⲁϣⲉ ⲛⲙ̅ⲙⲁⲩ· ⲉⲛⲉϥⲟⲩⲟⲛϩ̅ ⲅⲁⲣ ⲉⲃⲟⲗ ⲉϥⲣⲟ (fol. 83vb) ⲟⲩⲧ ϩⲓϫⲙⲡⲉϥⲙⲁ ⲛⲛⲕⲟⲧⲕ̅.

32. Ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲅⲁⲣ ⲟⲛ ϯⲛⲁⲕⲟⲥⲙⲉⲓ ⲛⲛⲁϣⲁϫⲉ ϩⲛⲁⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲟⲥ ⲁⲩⲱ ϯⲛⲁϫⲉⲕϫⲱⲕⲟⲩ ⲕⲁⲧⲁⲙⲁ ⲛⲑⲉ ⲛⲟⲩϣⲧⲏⲛ ϩⲛⲟⲩϫⲏϭⲉ, ⲁⲩⲱ ϯⲛⲁϯ ⲙⲡⲉⲩϫⲱⲕ ⲛ̅ϩⲏⲧⲟⲩ (1) ⲛ̅ⲑⲉ ⲟⲛ ⲛⲧⲁⲓⲁⲣⲭⲉⲓ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ (1), ⲛⲑⲉ ⲛⲟⲩϭⲉⲣⲱⲃ ⲛ̅ϣⲉ ⲉϥϫⲓⲛⲟⲩⲃ ⲉⲡⲉⲓⲥⲁ ⲙⲡⲡⲁⲓ ⲙⲙⲟϥ. Ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲛⲧⲁⲛϫⲟⲟⲩ ⲙⲉⲛ ⲕⲁⲗⲱⲥ ⲛⲁⲁⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲟⲥⲛⲉ, ⲙⲁⲗⲗⲟⲛ ⲇⲉ ⲛⲁⲡⲉⲡⲛ̅ⲁ̅ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃⲛⲉ· ⲡⲉϫⲁϥ ⲅⲁⲣ ϫⲉⲙⲛϭⲟⲙ ⲛⲗⲁⲁⲩ ⲉϫⲟⲟⲥ ϫⲉⲡϫⲟⲉⲓⲥⲡⲉ ⲓ̅ⲥ̅ ⲉⲓⲉⲙⲏⲧⲉⲓ ϩⲛⲟⲩⲡⲛ̅ⲁ̅ ⲉϥⲟⲩⲁⲁⲃ. Ⲛⲉⲛⲧⲁⲛϣⲱϥⲧ ⲇⲉ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲟⲡⲟⲩ ⲉⲣⲟⲓ.

33. Ⲫⲥⲟⲟⲩⲛ ⲇⲉ ϫⲉⲕⲛⲁϭⲛⲁⲣⲓⲕⲉ ⲉⲣⲟϊ ⲉⲧⲃⲉⲧⲁⲡⲣⲟⲡⲉⲧⲓⲁ, ⲁⲗⲗⲁ (fol. 84ra) ⲧⲁⲉⲩⲉⲅⲛⲱⲙⲟⲥⲩⲛⲏ ⲣ̅ⲁⲛⲁⲕ· ⲁⲩⲱ ⲕⲁⲛ ⲉϣϫⲉ ⲙⲡⲉⲓⲡⲱϩ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲡϣⲉⲓ ⲙⲡⲙⲡϣⲁ ⲙⲡϩⲱⲃ ⲛⲧⲁⲛϩⲓⲧⲟⲟⲧⲛ̅ ⲉⲣⲟϥ ⲙⲡⲣ̅ⲣ̅ϣⲡⲏⲣⲉ. Ⲕⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲡⲕⲉⲁⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲟⲥ ϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ⲛⲧⲁϭⲟⲧⲡⲥ̅, ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲧⲁⲩϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲃⲉⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ ⲙⲟⲅⲓⲥ ⲛⲧⲉⲡⲟⲩⲁ ⲡⲟⲩⲁ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲧⲁⲩⲉⲟⲩⲙⲉⲣⲟⲥ ϩⲛⲛⲉϥⲕⲁⲧⲟⲣⲑⲱⲙⲁ· ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲁ ⲙⲉⲛ ⲡⲟⲗⲗⲁⲕⲓⲥ ⲉⲁϥⲉⲓⲛⲉ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛⲟⲩⲛⲟⲩⲃ ⲉϥϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲃⲉⲧⲉϥⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲉⲧⲥⲟⲧⲡ̅, ⲕⲉⲟⲩⲁ ⲇⲉ ⲛⲛⲟⲩϩⲁⲧ ⲉϥⲥⲩⲙⲁⲛⲉ ⲛ̅ⲧⲉϥⲥⲃⲱ ⲉⲧⲧⲁⲓⲏⲩ, ⲁⲩⲱ ⲕⲉⲟⲩⲁ ⲛϩⲉⲛⲉⲛⲉⲙⲙⲉ (2) ⲉϥⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲉϥⲁⲣⲉⲧⲏ, ⲁⲩⲱ ⲕⲉⲟⲩⲁ ⲛⲛⲟⲩϩⲙⲟⲧ (3) ⲉϥ⟨ⲉⲣ⟩ⲙⲉⲛⲉⲩⲉ (4) ⲛⲛⲉϥϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲧⲙ̅ⲧⲙ̅ ⲉⲃⲟⲗ, ⲁⲩⲱ ⲕⲉⲟⲩⲁ ⲛⲛⲟⲩ(fol. 84rb)ⲡⲉⲛⲓⲡⲉ ⲉϥⲧⲁⲙⲟ ⲙⲙⲟⲛ ⲉⲡⲉϥⲧⲁϫⲣⲟ ⲏ ⲧⲉϥⲙⲛⲧⲁⲧⲗⲱⲱⲥ ϩⲛⲛⲇⲓⲱⲅⲙⲟⲥ, ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲉⲓϩⲉ ϩⲙⲡⲧⲣⲉⲡⲟⲩⲁ ⲡⲟⲩⲁ ⲉⲓⲛⲉ ⲙⲡⲉⲛⲧⲁϥϭⲛⲧϥ̅ ⲙⲟⲅⲓⲥ ⲛⲧⲁⲩⲉϣⲧⲁϩⲟ ⲉⲣⲁⲧⲥ̅ ⲛⲛⲟⲩⲥⲕⲩⲛⲏ ⲛⲟⲩⲱⲧ ⲉⲛⲧⲁⲉⲓⲟ ⲛⲛⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ. Ⲉⲡⲛⲟⲩⲓ ⲇⲉ ϩⲱⲱⲧ ⲛⲑⲉ ⲛ̅ⲛ̅ϥⲱ ⲛⲃⲁⲙⲡⲉ ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲉⲣⲉⲡⲧⲁⲙⲓⲟ ⲛⲧⲉⲥⲕⲩⲛⲏ ⲥⲧⲟ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲛ, ⲁⲩⲱ ⲟⲡⲧ ϫⲉⲛⲧⲁⲓϣⲁϫⲉ ⲉⲡⲉϥⲑⲃ̅ⲃⲓⲟ ⲙⲙⲁⲧⲉ ⲁⲩⲱ ϫⲉⲛⲧⲁⲓⲥⲡⲟⲩⲇⲁⲍⲉ ⲉϯ ⲙⲡⲁⲣⲁⲛ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲙⲛϩⲉⲛⲕⲟⲟⲩⲉ.

(1) Lire ⲛ̅ϩⲏⲧϥ̅ ? Ou lire plus haut ϩⲛ⟨ⲛⲁ⟩ⲁⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲟⲥ ?
(2) ϩⲛϩⲉⲛⲉⲛⲉⲙⲙⲉ cod.
(3) Lire ⲛⲟⲩϩⲟⲙⲛ̅ⲧ.
(4) ⲉϥⲙⲉⲛⲉⲩⲉ cod.

Les affres de la mort se sont emparés de moi ([a]), quoique la conscience pure, la joie du visage de ceux qui sont venus à leur rencontre, la splendeur des lieux où ils vont et la beauté des biens qui leur sont préparés leur apportent soulagement et consolation, et, pour ainsi m'exprimer, les soustraient aux douleurs au milieu des douleurs ([64]). Le vieillard, en effet, vit ceux qui étaient venus à sa rencontre, se réjouissant avec lui comme des amis, et lui aussi il se réjouit avec eux, car il apparaissait tout joyeux sur sa couche ([65]).

32. Car de nouveau je vais orner mes paroles avec ⟨celles d'⟩ Athanase ([66]), je vais les broder par endroits comme un vêtement avec de la pourpre et je vais les terminer avec elles comme j'ai commencé avec elles, à la manière d'un bâton de bois orné d'or à ses deux bouts. Et ce que nous avons dit de bien appartient à Athanase, ou plutôt au Saint-Esprit, car il est dit: *Personne ne peut dire: Jésus est le Seigneur, sinon par l'Esprit Saint* ([b]). Quant à ce en quoi nous avons erré, impute-le nous.

33. Et je sais que tu vas me blâmer pour ma témérité, mais ma bonne volonté te plaît; et même si je ne me suis pas élevé à la mesure qui conviendrait à notre entreprise, ne t'en étonne pas. Car Athanase lui-même reconnaît ma défaite, et chacun de tous les saints qui ont parlé d'Antoine ont pu à peine exposer une partie de ses mérites ([67]); l'un a souvent rassemblé de l'or en parlant de sa foi excellente, un autre de l'argent en exprimant son enseignement vénéré, un autre encore des pierres précieuses en manifestant sa vertu, un autre du cuivre ([68]) en interprétant ses paroles sonores, un autre enfin du fer en nous faisant connaître sa force et son (courage) infrangible dans les persécutions ([69]), et ainsi, chacun apportant ce qu'il a trouvé, ils ont pu à peine dresser une seule tente à la gloire d'Antoine ([70]). Quant à mes (paroles), considère-les comme le poil de chèvre que la construction de la tente ne rejette pas, et compte que j'ai parlé seulement de son humilité et que j'ai voulu ajouter mon nom à d'autres.

([a]) *Ps.* XVII, 4 (Budge, *Psalter*, p. 16).
([b]) 1 *Cor.*, XII, 3.

34. Ⲛⲓⲙ ⲅⲁⲣ ϩⲛⲛⲉϩⲓⲥⲧⲟⲣⲓⲟⲅⲣⲁⲫⲟⲥ ⲡⲉⲧⲉⲙⲡⲉϥϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲃⲉⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ; Ⲛⲓⲙ ϩⲛⲛⲉⲥⲩⲅⲅⲣⲁⲫⲉⲩⲥ ⲡⲉⲧⲉⲙⲡⲉⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ ϯϩⲩⲗⲏ ⲛⲁϥ; Ⲏ ⲛⲓⲙ (fol. 84va) ϩⲛⲛⲉⲓⲟⲧⲉ ⲡⲉⲧⲉⲙⲡⲉϥⲁⲓⲡⲁⲓⲛⲟⲩ ⲙⲡϩⲗⲗⲟ ⲉⲧⲥⲙⲁⲙⲁⲁⲧ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ; Ⲡⲉϫⲁϥ ⲅⲁⲣ ⲛϭⲓⲁⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲟⲥ ϫⲉⲁⲛⲟⲕ ⲙⲉⲛ ⲟⲩⲛⲟϭ ⲛϩⲏⲩ ⲛⲁⲓⲡⲉ ⲉⲧⲣⲁⲣ̄ⲡⲙⲉⲉⲩⲉ ⲙⲡⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ ⲙⲙⲁⲧⲉ. Ⲉⲣϣⲁⲛⲃⲁⲥⲓⲗⲓⲟⲥ ⲟⲩⲱϣ ⲉⲛⲟⲙⲟⲑⲉⲧⲓⲛ ⲙⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ, ϣⲁϥϯⲡⲣ̄ⲡⲙⲉⲉⲩⲉ ⲙⲡⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ ⲛⲁⲩ. Ⲉⲣϣⲁⲛⲅⲉⲣⲅⲱⲣⲓⲟⲥ ⲟⲩⲱϣ ⲉⲟⲛⲟⲙⲁⲍⲉ ⲙⲡⲁⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲟⲥ, ϣⲁϥⲉⲓⲛⲉ ⲉⲧⲙⲏⲧⲉ ⲙⲡⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ. Ⲉⲣϣⲁⲛⲓⲱϩⲁⲛⲛⲏⲥ ⲟⲩⲱϣ ⲉϫⲁⲣⲁⲕⲧⲏⲣⲓⲍⲉ ⲙⲡⲉⲛⲧⲁϥⲁⲡⲟⲧⲁⲥⲥⲉ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ, ϣⲁϥϫⲟⲟⲥ ϫⲉⲛⲑⲉ ⲙⲡⲛⲟϭ ⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ. Ⲉⲣϣⲁⲛⲕⲩⲣⲓⲗⲗⲟⲥ ⲟⲩⲱϣ ⲉⲁⲓⲡⲁⲓⲛⲟⲩ ⲛⲙⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ ⲛⲕⲏⲙⲉ, ϣⲁϥϫⲟⲟⲥ ϫⲉⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲧⲟⲛⲧⲛ̄ ⲙⲙⲱⲧⲛ̄ ⲉⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ. Ⲉⲣϣⲁⲛⲥⲉⲩⲏⲣⲟⲥ ⲟⲩⲱϣ ⲉⲡⲁⲣⲁⲇⲓⲅ(fol. 84 v b)ⲙⲁⲧⲓⲍⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲕⲁⲧⲟⲣⲑⲟⲩ ⲛⲧⲙⲏⲧⲉ ⲛⲛⲁⲓⲥⲑⲏⲥⲓⲥ, ϣⲁϥϫⲟⲟⲥ ϫⲉⲛⲑⲉ ⲙⲡⲛⲟϭ ⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ. Ⲁⲩⲱ ⲉϫⲛⲛⲁⲓ ⲇⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲡⲁⲧⲧⲁⲡⲣⲟ ⲙⲡⲣⲉϥϫⲉⲙⲉ ⲁⲡⲁ ϣⲉⲛⲟⲩⲧⲉ (1) ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉⲉⲕϣⲁⲛⲥⲱⲟⲩϩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛⲙ̄ⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲧⲟⲓⲕⲟⲩⲙⲉⲛⲏ ⲙⲉⲩⲣ̄ⲟⲩⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ ⲛⲟⲩⲱⲧ.

35. Ⲁⲣⲁϭⲉ ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲟⲩⲱ ⲙⲉⲛ ⲉⲩⲃⲱⲕ ⲁⲩⲁⲓⲡⲁⲓⲛⲟⲩ ⲙⲙⲟϥ. ⲛⲉⲧⲟⲛϩ̄ ⲇⲉ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲛⲥⲉⲧⲙⲁⲉⲓⲟ ⲙⲙⲟϥ ⲁⲛ; Ⲥⲉ ⲧⲟⲛⲟⲩ ⲥⲉⲧⲁⲉⲓⲟ ⲙⲙⲟϥ. Ⲛⲓⲙⲡⲉ ⲡⲛⲟϭ ϩⲛ̄ⲛⲟⲩⲏⲏⲃ, ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲣⲭⲓⲉⲣⲉⲩⲥ ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲣⲭⲓϣⲟⲟⲥ ϩⲛ̄ⲛ̄ϣⲟⲟⲥ; Ⲕⲛⲁϫⲟⲟⲥ ⲛⲙⲙⲁⲓ ϫⲉⲇⲁⲙⲓⲁⲛⲟⲥⲡⲉ. Ⲁⲩⲱ ϥⲁⲓⲡⲉⲛⲟⲩ ⲙⲡⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ. Ⲟⲩϩⲧⲟⲣ ⲅⲁⲣ ⲉⲣⲟϥⲡⲉ· ⲟⲩⲁⲧⲟⲡⲟⲛ ⲅⲁⲣⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉϥ(fol. 85ra)ⲕⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲉⲓ ⲙ̄ⲡⲉⲑⲣⲟⲛⲟⲥ ⲙⲡⲁⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲛϥⲁⲙⲁϩⲧⲉ ⲛⲛⲉϥⲇⲟⲅⲙⲁ, ⲛϥⲧⲙ̄ϫⲡⲟ ⲇⲉ ⲛⲁϥ ⲙⲡⲟⲩⲣⲟⲧ ⲙⲡⲁⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲟⲥ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲛϥ̄ϣⲱⲡⲉ ⲉϥϫⲏⲕ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲉϥϣⲁⲁⲧ ⲇⲉ ⲙⲡⲉⲓⲙⲉⲣⲟⲥ.

36. Ⲛⲓⲙ ⲡⲉⲧⲙⲛ̄ⲛ̄ⲥⲁⲡⲁⲓ ⲙⲡⲁϩⲣⲁⲛ ⲁⲛⲟⲛ; Ⲛⲓⲕⲟⲗⲁⲟⲥⲡⲉ. Ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲁϥⲧⲁⲉⲓⲉⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ ⲁⲛ ⲙⲙⲁⲧⲉ ⲛⲧⲉⲓϩⲉ ϩⲁⲡⲗⲱⲥ, ⲁⲗⲗⲁ ϩⲛⲧⲁⲣⲭⲏ ⲛⲧϥⲙⲛⲧⲟⲩⲏⲏⲃ (2) ⲡϣⲟⲣⲡ ⲙⲙⲁ ⲛⲧⲁϥϩⲁⲅⲓⲁⲍⲉ ⲙⲙⲟϥ ⲉⲁϥⲧⲃ̄ⲃⲟϥ ⲙⲛⲛⲥⲁⲧⲣⲉϥⲣ̄ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥⲡⲉ ⲡⲉⲓⲣⲡⲉ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛⲧⲁⲩⲕⲟⲧϥ̄ ⲉⲡⲣⲁⲛ ⲙⲡⲁⲛⲧⲱⲛⲓ̈ⲟⲥ. Ⲉⲓⲥϩⲏⲏⲧⲉ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲁϥⲧⲁⲉⲓⲟϥ ϩⲛⲛⲉϥⲉⲣⲏⲧ ϩⲙⲡⲧⲣⲉϥϩⲁⲅⲓⲁⲍⲉ ⲙⲡⲉⲓⲕⲉⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲉⲧⲙ̄ⲡⲉⲛ (fol. 85rb) ⲙϩⲓⲧ ⲙⲛⲛⲥⲁⲙⲏⲧⲉ ⲛⲣⲟⲙⲡⲉ ⲛ̄ⲧⲁϥⲣⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ.

37. Ⲛⲧⲟϥ ⲇⲉ ϩⲱⲱϥ ⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ ⲉⲓⲧⲉ ⲇⲁⲙⲓⲁⲛⲟⲥ ⲉⲓⲧⲉ ⲛⲉⲓⲕⲟⲗⲁⲟⲥ ⲁϥϣⲣ̄ⲡⲧⲁⲓⲟⲟⲩ, ϫⲉⲥⲉⲫⲟⲣⲉⲓ ⲅⲁⲣ ⲙⲡⲉϥⲥⲭⲏⲙⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲙⲡⲉⲥ-

(1) ϣⲉⲛⲟ⟨ⲩ⟩ dans la marge droite et ⲧⲉ dans la marge gauche à la ligne suivante, le tout de la 1e main.

(2) ⲛⲧϥ-, avec ⲉ au dessus de la ligne, d'une 2e main.

34. Car quel est celui des historiens qui n'a pas parlé d'Antoine? Quel est l'écrivain à qui Antoine n'a pas donné matière (à écrire)? Quel est celui des Pères qui n'a pas loué ce vieillard béni? En effet, Athanase a dit: « Pour moi, c'est déjà une grande utilité que de me souvenir simplement d'Antoine » (71). Si Basile veut légiférer pour les moines, il leur rappelle Antoine (72). Si Grégoire veut nommer (73) Athanase, il introduit (dans son discours) Antoine (74). Si Jean veut caractériser celui qui a renoncé au monde, il dit: « Comme Antoine le Grand » (75). Si Cyrille veut faire l'éloge des moines d'Égypte, il dit: « Puisque vous imitez Antoine » (76). Si Sévère veut donner un exemple de celui qui s'est bien conduit au milieu des sens, il dit: « Comme Antoine le Grand » (77). Et par dessus tous ceux-ci, apa Chenoute à la bouche véridique a dit: « Si tu rassemblais tous les moines du monde, ils ne feraient pas (à eux tous) un seul Antoine » (78).

35. Est-ce que donc, tandis que ceux qui ont cessé de vivre et qui s'en sont allés ont fait son éloge, ceux qui vivent actuellement ne le vanteraient pas? Oui, certes, ils l'honorent. Qui est le plus grand des prêtres, le grand-prêtre et le pasteur suprême parmi les pasteurs? Tu vas dire avec moi que c'est Damien (79). Eh bien, il loue Antoine. Il ne peut, en effet, en être autrement pour lui, car il serait étrange qu'il ait hérité du trône d'Athanase et repris ses opinions et qu'il n'ait pas acquis (en même temps) le zèle d'Athanase envers Antoine, et qu'il soit parfait en toutes choses mais déficient de ce côté.

36. Quel est celui qui chez nous vient après lui? C'est Nicolas. Eh bien, il a honoré Antoine, non pas ainsi simplement, mais au début de son sacerdoce, le premier endroit qu'il a consacré et qu'il a sanctifié après être devenu évêque, c'est ce temple sacré qui fut construit au nom d'Antoine. Et voici qu'il l'a honoré encore par ses promesses, en consacrant après dix années d'épiscopat cet autre saint topos qui est au nord d'ici.

37. Et d'autre part, Antoine lui-même les a honorés le premier, aussi bien Damien que Nicolas, parce qu'ils portent tous deux son saint schéma (80), et c'est le genre de vie d'Antoine qui les a conduits sur les marches du trône de la prêtrise et sur la chaire de l'enseignement. *Si vous ne croyez*

ⲛⲁⲩ· ⲁⲩⲱ ⲧⲡⲟⲗⲏϯⲁ ⲛⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ ⲧⲉⲛⲧⲁⲥⲛ̄ⲧⲟⲩ ⲉϫⲙ̄ⲡⲃⲁⲑⲙⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲉⲑⲣⲟⲛⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲙⲛ̄ⲧⲟⲩⲏⲏⲃ ⲁⲩⲱ ⲉϫⲛ̄ⲧⲕⲁⲑⲉⲇⲣⲁ ⲛ̄ⲧⲙⲛ̄ⲧⲣⲉϥϯⲥⲃⲱ. Ⲉϣϫⲉ ⲛⲧ⟨ⲉⲧ⟩ⲛⲁⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ (1) ⲉⲣⲟⲓ ⲁⲛ ⲙⲛ̄ⲛⲁϣⲁϫⲉ ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲉⲛⲉϩⲃⲏⲩⲉ, ⲡⲉϫⲉⲡϫⲟⲉⲓⲥ.

38. Ⲁⲩⲱ ϯⲟⲩⲱϣ ⲙⲉⲛ ⲉϫⲉⲡⲉϩⲟⲩⲟ ⲉⲛⲁⲓ ⲉⲧⲃⲉ ϫⲉⲟⲩⲣⲙ̄ⲙⲁⲟ ⲡⲉⲧϫⲟⲣⲏⲩⲓ̈· ⲡⲕⲁⲓⲣⲟⲥ ⲇⲉ ⲥⲱⲕ ⲙ̄ⲙⲟⲛ ⲉⲡⲁϩⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ϫⲁⲗⲓⲛⲟⲩ ⲙ̄ⲙⲟⲛ. Ⲉⲛϣⲁϫⲉ ⲅⲁⲣ ⲛⲟⲩϩⲟⲟⲩ ϩⲓⲣⲙ̄ⲡⲣⲟ ⲛⲛⲟⲩⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉϥⲟⲩ(fol. 85va)ⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲧⲡⲟⲗⲓⲥ ⲁⲩⲱ ⲛⲛⲁϩⲣⲛ̄ϩⲉⲛⲣⲱⲙⲉ ⲉⲁⲩⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ⲧⲡⲟⲗⲓⲥ ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲛⲁⲃⲱⲕ ⲟⲛ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲧⲡⲟⲗⲓⲥ ⲁⲩⲱ ⲉⲁⲩϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲟⲩⲟⲩϣⲏ ϩⲓⲣⲙ̄ⲡⲣⲟ ⲉⲩⲣⲟⲓ̈ⲥ ⲁⲩⲱ ⲉⲁⲩϩⲓⲥⲉ ⲉⲙⲁⲧⲉ, ⲕⲁⲛ ⲉϣϫⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲩϩⲓⲥⲉ ϣⲟⲩⲉⲓⲧ ⲁⲛ ⲕⲁⲧⲁⲡⲉⲧⲥⲏϩ.

39. Ⲛ̄ⲧⲟⲕ ⲇⲉ ⲱ ⲡϩⲗⲗⲟ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲁⲩⲱ ⲡϩⲗⲗⲟ ⲙ̄ⲙⲉⲣⲓⲧ ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲙ̄ⲙⲁⲓⲛⲉϥϣⲏⲣⲉ, ⲡϣⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲛⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲛ̄ⲛⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ — ⲡⲁⲓ ⲙⲉⲛ ⲉⲧⲃⲉⲡⲃⲁⲑⲙⲟⲥ, ⲡⲕⲉⲧ ⲇⲉ ⲉⲧⲃⲉⲧⲁⲣⲉⲧⲏ —, ⲡϣⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲓⲟⲧⲉ ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲛ̄ⲛ̄ϣⲏⲣⲉ. ⲉⲧⲃⲉⲡⲁⲓ ⲡⲉⲛⲉⲓⲱⲧⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲛⲡⲁⲡⲡⲟⲥⲡⲉ ϩⲓⲟⲩⲥⲟⲡ. ⲡⲓⲱⲧ ⲙ̄ⲡⲕⲁϩ ⲧⲏⲣϥ̄ ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲛ̄ⲕⲏⲙⲉ ⲉϩⲟⲩⲉ ⲉⲡⲕⲁϩ ⲧⲏⲣϥ̄. ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲛ(fol. 85vb)ⲉⲓⲱⲧ ⲁⲛⲟⲛ ⲉϩⲟⲩⲉ ⲉⲕⲏⲙⲉ ⲧⲏⲣϥ̄· ϯⲡⲓⲑⲉ ⲅⲁⲣ ⲁⲛⲟⲕ ⲛ̄ⲧⲉⲓϩⲉ ⲁⲩⲱ ϯⲥⲟⲟⲩⲛ ϫⲉⲛ̄ⲧⲟⲩⲟⲩⲱϣ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲧⲙⲛ̄ⲧⲉⲃⲓⲏⲛ, ⲁⲩⲱ ϯⲡⲓⲥⲧⲉⲩ ϫⲉⲕⲟⲩⲏϩ ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲁⲛ ϩⲛ̄ⲧⲉⲓⲥⲩⲛⲁⲅⲱⲅⲏ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲉⲙⲉⲕⲣ̄ⲡⲉⲥⲃⲟⲗ ⲉⲡⲧⲏⲣϥ̄. ⲟⲩⲇⲉ ⲛ̄ϯⲙⲉⲉⲩⲉ ⲁⲛ ϫⲉⲁⲩⲕⲉⲧⲕⲉⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉⲡⲉⲕⲣⲁⲛ ϩⲛ̄ⲧⲉⲓⲉⲡⲁⲣⲭⲓⲁ· ⲉⲧⲃⲉⲡⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲉⲩⲟ ⲛⲁⲛ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛⲟⲩⲉⲓⲱⲧ ⲉⲙⲛ̄ⲧⲁϥ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲛ̄ⲥⲁⲟⲩϣⲏⲣⲉ ⲛⲟⲩⲱⲧ ⲉⲩⲡⲱϣ (2) ⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲉϥⲟⲩⲱϣ ⲉϫⲛ̄ϩⲉⲛϣⲏⲣⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ, ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲣⲉⲡⲉϥⲙⲉ ⲧⲏⲣϥ ⲥⲟⲟⲩϩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉϫⲙ̄ⲡⲉϥⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ. Ⲕⲁⲛ ⲉⲥϣⲁⲛϣⲱⲡⲉ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲉⲧⲣⲉⲩⲕⲉⲧϩⲛ̄ⲕⲉⲧⲟⲡⲟⲥ (3) ⲉⲡⲉⲕⲣⲁⲛ, ϯⲡⲓⲥ(fol. 86ra)ⲧⲉⲩⲉ ϫⲉⲕⲛⲁϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲛⲧⲁⲉⲓⲟ ⲛ̄ⲧⲙⲛ̄ⲧϣⲣⲡ̄ⲙⲓⲥⲉ ⲛ̄ⲧ̄ⲙ̄ⲕⲁⲓⲁⲕⲱⲃ ⲉϥⲓⲧⲟⲩ ⲉⲧⲃⲉⲟⲩϣⲏⲙ ⲛ̄ⲛⲁⲣϣⲓⲛ ⲉϥⲕⲏⲙ ⲏ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲗⲁϥϩⲏ (4) ⲧⲁⲓ ⲉⲧⲉⲣⲉⲡⲥⲱⲱϥ ϩⲱⲧⲣ̄ ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲁⲥ· ⲉⲓϣⲁϫⲉ ⲇⲉ ⲁⲛ ⲉⲓⲁⲕⲱⲃ ⲡⲓⲏ̄ⲗ̄, ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲓϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲉⲧⲃⲉⲓⲁⲕⲱⲃ ⲡⲣⲉϥϫⲓϯⲃ̄ⲥ̄ ⲡⲉⲛⲧⲁⲩⲥⲩⲅⲭⲱⲣⲉⲓ ⲛⲁϥ ⲉϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲡⲉⲛϯⲃ̄ⲥ̄ ⲁⲩⲱ ⲁⲩϯⲧⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ ⲛⲁⲛ ⲉϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲧⲉϥⲁⲡⲉ.

(1) ⲛⲧⲛⲁⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ cod.; une 2e main a ajouté ⲉⲧ au dessus de ⲧⲛ.
(2) Lire ⲉϥⲡⲱϣ.
(3) Lire ⲉⲧⲣⲉⲩⲕⲉⲧϩⲉⲛⲕⲉⲧⲟⲡⲟⲥ.
(4) Lire ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲗⲁⲃϩⲏ.

pas en moi et en mes paroles, croyez aux œuvres, dit le Seigneur (a).

38. Je voudrais en dire plus long, car c'est un riche qui (me) donne (l'inspiration) (81), mais le temps nous retient et l'endroit nous arrête, car nous parlons de jour devant un topos qui est loin de la ville et devant des gens qui sont venus de la ville et qui doivent encore rentrer dans la ville (82), qui ont passé toute une nuit dehors à veiller et qui se sont fort fatigués, quoique *leur fatigue ne soit pas vaine,* ainsi qu'il est écrit (b).

39. Et toi, saint vieillard, vieillard bien-aimé, père aimant ses fils, fils des apôtres et père des évêques — ceci à cause du trône et cela à cause de la vertu (83) — fils des pères et père des fils, et par conséquent notre père et notre grand-père tout à la fois, père de la terre entière et père de l'Égypte plus que de la terre entière, et notre père à nous plus que (celui) de l'Égypte entière, car je suis convaincu et je sais que tu aimes notre misère (84), et je suis sûr que tu restes avec nous en cette sainte assemblée (85) sans en sortir jamais; et je ne pense pas qu'on ait bâti un autre topos à ton nom dans cette éparchie: aussi es-tu pour nous comme un père qui, n'ayant qu'un seul fils, ne partage pas son amour sur plusieurs enfants, mais dont tout l'amour est concentré sur son fils unique. Et même s'il devait arriver qu'on batît d'autres topos à ton nom, j'ai confiance que tu respecteras le droit d'aînesse (86), et que tu ne permettras pas à Jacob de l'enlever pour un peu de lentilles noires (c) ou pour une gourmandise à laquelle est attachée l'impureté. Je ne parle pas ici de Jacob Israel (d), mais je dis ceci au sujet de Jacob le supplanteur, celui à qui il a été permis d'*observer* notre *talon* et dont nous avons reçu le pouvoir d'*observer* la *tête* (e).

(a) Ioh., X, 38.
(b) I *Cor.*, XV, 58.
(c) Cf. *Gen.*, XXV, 29-39.
(d) Cf. *Gen.*, XXXII, 28 (Ciasca, I, p. 32).
(e) Cf. *Gen.*, III, 15 (Ciasca, I, p. 1).

40. Ⲡⲣⲟⲥⲕⲁⲣⲧⲏⲣⲉⲓϭⲉ ⲉⲣⲟⲛ ϩⲙⲡⲉⲓⲙⲁ ⲛⲧⲟⲕ ⲱ ⲡϩⲗⲗⲟ· ⲁⲩⲱ ⲙⲁⲣⲉⲧⲉⲕⲥⲱⲛⲉ ⲛⲧⲁⲥⲣ̄ϩⲗⲗⲱ ⲣⲟⲉⲓⲥ ⲉⲛⲉⲓⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲉⲧⲙ̄ⲡⲉⲓⲥⲁ· ⲙⲁⲗⲗⲟⲛ ⲇⲉ ϭⲙⲡⲉⲛϣⲓⲛⲉ ⲙⲡⲉⲓⲙⲁ ⲙⲡⲉⲥⲛⲁⲩ, ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄ⲃⲱⲕ ⲟⲛ ϣⲁⲛⲉⲧⲙ̄ⲡⲉⲓⲥⲁ ϩⲓⲟⲩⲥⲟⲡ ⲙⲛⲛⲉⲧⲛ̄ⲉⲣⲏⲩ. Ⲙⲛϩⲟⲟⲩⲧ ⲅⲁⲣ ϩⲓⲥϩⲓ̈ⲙⲉ ⲡⲟⲣϫⲉ(fol. 86rb)ⲃⲟⲗ ⲛ̄ϩⲏⲧⲧⲏⲩⲧⲛ̄ ϣⲁⲧⲉⲛⲟⲩ, ⲉⲧⲃⲉ ϫⲉⲙⲡⲁⲧⲉⲧⲛ̄ϫⲓ ⲛⲛⲉⲧⲛⲥⲱⲙⲁ ϣⲁⲧⲉⲛⲟⲩ ⲛⲁⲓ ⲉⲣⲉⲛⲉⲓⲙⲉⲗⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉⲓ̈ⲙⲓⲛⲉ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ. Ⲕⲁⲛ ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛϫⲓⲧⲟⲩ ⲟⲛ ϩⲛⲧⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ, ⲛⲧⲉⲓϩⲉ ⲟⲛ ⲙⲛϩⲟⲟⲩⲧ ϩⲓⲥϩⲓⲙⲉ ϩⲙⲡⲉⲭ̄ⲥ̄· ⲕⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲉϣϫⲉ ⲟⲩⲛⲟⲩⲟⲛ (1) ⲕⲁⲧⲁⲙⲙⲉⲗⲟⲥ· ⲁⲗⲗⲁ ⲙⲛⲟⲩⲟⲛ ⲕⲁⲧⲁⲧϭⲓⲛⲕⲓⲙ ⲛⲛ̄ⲙⲙⲉⲗⲟⲥ. Ⲟⲩⲇⲉ ⲅⲁⲣ ⲙⲡⲉⲧⲛϣⲓⲛⲉ ϫⲉⲁⲧⲉⲧⲛⲕⲱⲕ ⲁϩⲏⲩ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲙⲁ ϩⲓⲧⲛⲟⲩⲛⲟⲃⲉ ⲛⲑⲉ ⲛ̄ⲛⲁⲇⲁⲙ ⲙⲛⲉⲩϩⲁ ⲙⲛ̄ⲛ̄ⲥⲁⲧⲡⲁⲣⲁⲃⲁⲥⲓⲥ· ⲧⲉⲧⲛⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲉⲧⲉⲧⲛⲕⲏⲕ ⲁϩⲏⲩ ϩⲙⲡⲙⲁ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲁⲩⲱ ϩⲙⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲛⲧⲉⲧⲛⲛⲁϣⲓⲡⲉ ⲁⲛ ⲛⲑⲉ ⲛⲁⲇⲁⲙ ⲙⲛⲉⲩϩⲁ ϩⲙⲡⲡⲁⲣⲁⲇⲓⲥⲟⲥ ϩⲁⲑⲏ ⲛⲧⲡⲁ(fol. 86va)ⲣⲁⲃⲁⲥⲓⲥ. Ⲡⲉϫⲁⲥ ⲅⲁⲣ ⲛϭⲓⲧⲉⲅⲣⲁⲫⲏ ⲟⲩⲙⲁ ⲙⲉⲛ ϫⲉⲛⲉⲩϣⲟⲟⲡⲡⲉ ⲙⲡⲉⲥⲛⲁⲩ ⲉⲩⲕⲏⲕ ⲁϩⲏⲩ ⲁⲇⲁⲙ ⲁⲩⲱ ⲧⲉϥⲥϩⲓⲙⲉ ⲛⲥⲉϣⲓⲡⲉ ⲁⲛ, ϩⲛⲕⲉⲙⲁ ⲇⲉ ⲟⲛ ϫⲉⲁⲩⲟⲩⲱⲛ ⲛϭⲓⲛⲉⲩⲃⲁⲗ ⲁⲩϣⲓⲡⲉ. Ϩⲱⲥⲧⲉϭⲉ ⲡⲛⲟⲃⲉ ⲡⲉⲧⲉⲓⲛⲉ ⲙⲡϣⲓⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲙⲙⲉⲗⲟⲥ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲁⲛ ϩⲁⲡⲗⲱⲥ ⲛⲉⲧⲟ ⲛϫⲁⲩ⟨ⲙⲟ⟩ⲉⲓⲧ (2) ⲙⲡϣⲓⲡⲉ, ⲁⲗⲗⲁ ⲧϭⲓⲛⲉⲓⲙⲉⲧⲉ ϫⲉⲁϣⲧⲉ ⲧⲉⲛⲉⲣⲅⲓⲁ ⲛⲛⲉⲓⲙⲉⲗⲟⲥ. Ⲉⲓⲥϩⲏⲛⲧⲉ ⲅⲁⲣ ⲧⲉⲧⲛⲛⲁⲩ ⲉⲛⲉⲓϣⲏⲣⲉϣⲏⲙ ⲉⲩⲕⲏⲕ ⲁϩⲏⲩ ⲛⲥⲉϣⲓⲡⲉ ⲁⲛ, ⲉⲧⲃⲉ ϫⲉⲛⲥⲉⲥⲟⲟⲩⲛ ⲁⲛ ϫⲉⲉⲣⲉⲙⲙⲩⲗⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲕⲱⲕ ⲁϩⲏⲩ ϫⲓ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲟⲩ.

41. Ⲛⲁϩⲙⲉⲛϭⲉ ⲉⲡⲉⲓⲕⲱⲕ ⲁϩⲏⲩ, ⲱ ⲡϩⲗⲗⲟ, ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲅ̄ⲧⲟⲩϫⲟⲛ ⲉⲡⲉⲓϣⲓⲡⲉ, ⲱ ⲡⲙⲉⲣⲓⲧ. Ⲙⲡ̄ⲣⲕⲁⲡⲉⲧⲙⲟⲥⲧⲉ ⲙⲙⲟⲛ ⲉⲣⲁ(fol. 86vb)ϣⲉ ⲙⲙⲟⲛ. ⲁⲩⲱ ⲙⲡⲣⲕⲁⲛⲛϫⲁϫⲉ ⲉϫⲟⲟⲥ ϫⲉⲉⲩⲅⲉ ⲉⲩⲅⲉ. Ⲛⲧⲟⲕ ⲅⲁⲣ ⲡⲉⲛⲧⲁⲕⲧⲣⲉⲡⲃⲣ̄ⲃⲣ̄ ⲛⲛⲧⲁⲩⲙⲉⲥⲧⲱⲛ ⲉⲡϫⲓⲛϫⲏ ⲱϭⲃ ⲕⲁⲧⲁⲕⲟⲩⲓ ⲕⲟⲩⲓ ⲛⲑⲉ ⲛⲛⲟⲩⲭⲁⲗⲕⲓⲟⲛ ⲉⲁⲩϣⲁⲧϥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛⲟⲩϩⲣⲱ. Ⲁⲩⲱ ϩⲟⲓⲛⲉ ⲙⲉⲛ ϩⲛⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲟⲩ⟨ⲉ⟩ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲟⲛ ⲁⲕⲧⲣⲉⲩⲉⲓ ϣⲁⲣⲟⲛ, ϩⲉⲛⲕⲟⲟⲩⲉ ⲥⲉⲛⲏⲩ ⲁⲩⲱ ⲛⲕⲉϣⲱϫⲡ ⲥⲉⲛⲁⲉⲓ· ⲕⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲉⲩϣⲁⲛⲱⲥⲕ ⲙⲡⲙⲃⲟⲗ ⲛⲛⲟⲩⲕⲟⲩⲓ, ⲥⲉⲙⲡϣⲁ ⲛⲟⲩⲥⲩⲅⲛⲱⲙⲏ· ⲧⲁⲭⲁ ⲅⲁⲣ ⲡϣⲓⲡⲉ ⲡⲉⲧⲕⲱⲗⲩ ⲙⲙⲟⲟⲩ, ⲟⲩⲡⲁⲑⲟⲥ ⲛⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲛ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ϣⲟⲩⲁⲓⲛⲁⲓⲛⲟⲩ ⲙⲙⲟϥ. Ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉⲛⲧⲁⲕⲑⲃⲃⲓⲉⲛϫⲁⲥⲓϩⲏⲧ

(1) ⲟⲩⲛⲟⲩⲛⲟⲩⲟⲛ cod.

(2) ⲛϫⲁⲩⲉⲓⲧ cod.

40. Reste-nous attaché en cet endroit, ô vieillard! Et puisse ta sœur qui a vieilli ⟨dans la virginité⟩ [87] veiller sur ces vierges qui sont là-bas. Ou plutôt, rendez-nous visite en cet endroit tous les deux, et allez aussi là-bas chez elles tous deux ensemble. Car il n'y a ni homme ni femme distincts en vous jusqu'à présent, puisque vous n'avez pas encore repris vos corps jusqu'à présent, ces corps qui comportent les membres de cette nature. Et même quand vous les aurez repris par la résurrection, même alors *il n'y a pas d'homme ni de femme dans le Christ* [a]; en effet, s'il y en a selon les membres, il n'y en a pas selon les passions des membres. Car vous n'avez pas eu la honte d'avoir été dévêtus en ce lieu par un péché comme Adam et Ève après la transgression; et vous vous trouverez nus aussi en cet endroit-là et en ce jour-là sans ressentir de honte, pareils à Adam et Ève dans le paradis avant la transgression; l'Écriture dit en effet en un passage: *Ils étaient tous deux nus, Adam et sa femme, et ils n'en ressentaient aucune honte* [b], et en un autre: *Leurs yeux s'ouvrirent et ils eurent honte* [c]. Ainsi donc, c'est le péché qui provoque la honte, ce ne sont pas ces membres par eux-mêmes qui amènent la honte, mais le fait de savoir quelle est la fonction de ces membres. Ainsi par exemple, vous voyez ces petits enfants rester nus sans en avoir honte, parce qu'ils ne savent pas à quoi se rapportent ces membres qui sont dénudés.

41. Délivre-nous donc de cette nudité, ô vieillard, et sauve-nous de cette honte, ô bien-aimé. Ne permets pas à ceux qui nous *haïssent de se réjouir à notre sujet,* et ne permets pas à *nos ennemis de dire: « Bravo! bravo! »* [d]; car c'est toi qui as refroidi peu à peu, comme un vase de bronze retiré du feu, le bouillonnement de ceux qui nous ont *haïs gratuitement* [e]. Tu as fait revenir à nous quelques-uns de ceux qui se sont éloignés de nous, d'autres reviennent et le reste reviendra; en effet, s'ils tardent un peu au dehors, ils

(a) *Gal.*, III, 28.
(b) *Gen.*, II, 25.
(c) *Gen.*, III, 7.
(d) Cf. *Ps.* XXXIX, 15 (Budge, *Psalter*, p. 45); *Ps.* LXIX, 8 (*ibid.*, p. 73); *Ps.* XXXIV, 19 (*ibid.*, p. 37).

ⲛⲑⲉ ⲛⲟⲩϩⲱⲧⲃ̄ (fol. 87ra) ⲉⲁⲕϥⲓ ⲛⲧⲉⲯⲩⲭⲏ ⲙⲡⲁⲑⲏⲧ ϩⲣⲁⲓ ϩⲛⲧⲉⲩϣⲏ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ϩⲁⲑⲏ ⲉⲧⲣⲉϥϣⲟⲣϣⲣ̄ ⲕⲁⲕⲱⲥ ⲛⲛⲧⲁϥⲟⲩⲱϣ ⲉⲑⲙ̄ⲕⲟⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲙⲡⲁⲧⲉϥⲧⲁϩⲟⲛⲕⲱⲧ ⲕⲁⲕⲱⲥ ⲛⲛⲧⲁϥⲙⲉⲉⲩⲉ ⟨ⲉ⟩ⲁⲁⲩ (1). Ⲁⲕⲡⲁⲧⲁⲥⲥⲉ ⲟⲛ (2) ⲙⲙⲛⲧϣⲙⲏⲛ (3) ⲛⲧⲃⲁ ⲟⲩϭⲟⲥ ϩⲛⲟⲩⲟⲩϣⲏ (4) ⲛⲟⲩⲱⲧ ⲉⲧⲃⲉϩⲉⲛⲙⲛⲧⲣⲉϥϫⲉϩⲣⲟⲩⲱ ⲛⲛⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲛⲟⲩⲱⲧ, ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲁⲕⲙⲟⲩⲟⲩⲧ ⲛⲛⲟⲩϩⲣⲁⲯⲁⲕⲏⲥ ⲛⲟⲩⲟⲩϣⲏ ⲛⲟⲩⲱⲧ ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲣⲉⲡⲙⲛⲧϣⲙⲏⲛ (3) ⲛⲧⲃⲁ ⲟⲩϭⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲡⲉϩⲟⲩⲟ ⲉⲛⲁⲓ ⲉⲩⲉⲛⲁⲩ ⲛⲥⲉⲣ̄ϩⲟⲧⲉ. Ⲁⲛⲟⲛ ⲅⲁⲣ ⲁⲛⲟⲛ ⲛⲓⲙ· ⲉⲣⲉⲡⲉⲧⲛⲕⲣⲙⲣⲙ̄ ⲅⲁⲣ ϣⲟⲟⲡ ⲁⲛ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲣⲟⲛ, ⲁⲗⲗⲁ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ· ϯⲛⲁϫⲟⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉⲓϩⲉ ⲙⲛⲙⲱⲩⲥⲏⲥ ⲛⲛⲁϩⲣⲛⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲉⲧϯ ⲟⲩⲃⲉⲡⲉⲕⲧⲟⲡⲟⲥ (fol. 87rb) ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ.

42. Ϣⲱⲡⲉ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲛⲟⲩⲥⲟⲃⲧ ⲛⲕⲱϩⲧ ⲉⲧⲉⲓⲡⲟⲗⲓⲥ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲟⲩϫⲟ ⲛⲛⲉⲧⲟⲩⲏϩ ⲛϩⲏⲧⲥ ⲉⲡⲛⲟⲃⲉ ⟨....⟩, ⲉⲓⲧⲉ ⲛⲉⲧⲉϣⲁⲩⲧⲁϩⲟⲛ ϩⲙⲡⲉⲓⲃⲓⲟⲥ ϩⲙⲡⲧⲣⲉⲛⲣ̄ϩⲟⲩⲉⲕⲓⲙ ⲉⲧⲟⲣⲅⲏ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ, ⲉⲓⲧⲉ ⲛⲉⲧϭⲉⲉⲧ ⲉⲣⲟⲛ ⲛⲧⲁⲛⲥⲟⲟⲩϩⲟⲩ ⲛⲁⲛ ⲉϩⲟⲩⲛ ϩⲙⲡⲕⲉⲁⲓⲱⲛ (5) ϩⲙⲡⲧⲣⲉⲛⲕⲁⲧⲁⲫⲣⲟⲛⲉⲓ ⲛⲧⲉϥⲁⲛⲟⲭⲏ ⲙⲛⲧⲉϥⲙⲛⲧϩⲁⲣϣ̄ϩⲏⲧ. Ϩⲁⲣⲉϩϭⲉ ⲉⲡⲉⲓⲗⲁⲟⲥ ⲉⲡⲉⲑⲟⲟⲩ ⲛⲓⲙ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲅϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲛⲉⲩⲯⲩⲭⲟⲟⲩⲉ ⲛ̄ⲅϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲧⲉⲩϭⲓⲛⲉⲓ ⲉϩⲟⲩⲛ ϣⲁⲣⲟⲛ ⲙⲛⲧⲉⲩϭⲓⲛⲃⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ· ⲉⲩⲉⲟⲟⲩ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲓⲱⲧ ⲙⲛⲡϣⲏⲣⲉ ⲙⲛⲡⲉⲡⲛ̄ⲁ̄ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ, ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲓⲙ ϣⲁⲛⲁⲓⲱⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲁⲓⲱⲛ ϩⲁⲙⲏⲛ.

(1) ⲛⲛⲧⲁϥⲙⲉⲉⲩⲉⲁⲁⲩ cod.
(2) Lire ⲁⲛ.
(3) Lire ⲙⲙⲛⲧϣⲙⲏⲛ⟨ⲉ⟩.
(4) Le 2e ⲟⲩ d'une autre main
(5) Après ⲡ, une lettre grattée.

méritent de l'indulgence, car ils sont peut-être retenus par la honte, qui est un sentiment légitime et digne de louange. *C'est toi qui as humilié le superbe comme un cadavre* [a], qui as emporté l'âme de l'insensé pendant cette nuit-là [b] avant qu'il ne détruisît méchamment ceux qu'il voulait maltraiter et qu'il n'eût élevé les constructions mauvaises qu'il avait résolu de faire. Tu n'as pas frappé [88] les cent quatre-vingt-cinq mille en une seule nuit à cause des vantardises d'un seul homme [c], mais tu as tué un Rhapsakès [d] en une seule nuit pour que les cent quatre-vingt-cinq mille et plus encore voient et craignent. Car *nous, qui sommes-nous? Votre murmure n'est pas dirigé contre nous*, mais contre Dieu [e]: je parlerai ainsi avec Moïse devant tous ceux qui attaqueront ton saint topos [89].

42. Sois aussi *une muraille de feu* pour cette ville [f] et sauve du péché ceux qui y habitent ⟨.....⟩ [90], de ceux qui nous saisissent dans cette vie parce que nous excitons trop la colère de Dieu, comme de ceux qui nous attendent et que nous nous sommes amassés dans l'autre monde *en méprisant sa patience et sa longanimité* [g]. Protège donc ce peuple de tout mal, protège ses âmes et protège sa venue à nous et son départ, pour la gloire de Dieu, du Père, du Fils et du Saint-Esprit, maintenant et toujours dans tous les siècles des siècles. Amen.

(a) Cf. *Ps.* LXXXVIII, 10 (*ibid.*, p. 95).
(b) Cf. DAN., V, 30 ?
(c) Cf. II *Reg.*, XIX, 35.
(d) Cf. II *Reg.*, XVIII, 17 et suivv.
(e) *Exod.*, XVI, 8 (CIASCA, I, p. 46, en note).
(f) Cf. ZACH., II, 5.
(g) Cf. *Rom.*, II, 4.

British Museum, Or. 3581 A (12), recto.

]ⲙⲉⲩⲣⲟⲩⲁⲛⲧⲱʼ
ⲛⲓⲟⲥ ⲛⲟⲩⲱⲧ
(nº 35) Ⲁⲣⲁϭⲉ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲛ[ⲉ]
ⲧⲁⲩⲟⲩⲱ ⲙⲛ ⲉⲩ
ⲃⲱⲕ ⲁⲩⲁⲓⲡⲉⲛ[ⲟⲩ]
ⲛⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ
Ⲛϣϣⲉ ⲉⲣⲟⲛ ⲁⲛ ⲁ
ⲛⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲧⲉ
ⲉⲁⲓⲡⲉⲛⲟⲩ ⲙⲙⲟ
ϩⲛⲧⲁⲉⲓⲟ ⲛⲓⲙ ⲕ
ⲧⲁⲧⲛϭⲟⲙ : ~
(nº ?)]ⲡⲁⲣⲁⲕⲁⲗⲉⲓ
]ʼⲟ[ⲕⲱ [
]ⲁⲩⲱ ⲡ[

ϫⲉ
ⲁ?
ⲟⲩ
ⲛ
ʼⲱ
: ~
ⲛ
~
ⲛⲟⲛ
ⲛⲟⲩ
ϥ
ⲁ
[ⲩ]ⲛ
ʼⲫ.

[ⲣ̅ⲁ̅]
ⲡⲉ[
ⲉⲕⲏ[
ⲣⲉⲕ ⲡ[
ⲛϩⲟⲩⲟ[ ][ⲟⲧ][
ⲭ̅ⲥ̅· ⲕϩⲏⲛ [ⲡ][
ⲉϩⲟⲩⲛ ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲛⲧⲁⲕ
ⲡⲁⲣⲣⲏⲥⲓⲁ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉ
ⲣⲟϥ· ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲕϣ
ⲃⲏⲣⲡⲉ ϫⲓⲛⲉⲕϩⲙ
ⲡⲉⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ : ~
(nº 39) Ⲫⲡⲉⲓⲑⲉ ⲅⲁⲣ ⲟⲛ ⲁⲩⲱ
ϯⲥⲟⲟⲩⲛ ϫⲉⲟⲩⲛⲧⲁⲕ
ⲟⲩⲱϣ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲧⲛ
ⲙⲛⲧⲉⲃⲓⲏⲛ· ⲁⲩⲱ
ⲧⲙⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ϫⲉⲕ
ⲟⲩⲏϩ ⲛⲙⲙⲁⲛ ϩⲛ
ⲧⲉⲓⲥⲩⲛⲁⲅⲱⲅⲏ ⲉ
ⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲉⲙⲉⲕⲣⲡⲉⲥ
ⲃⲟⲗ ⲉⲡⲧⲏⲣϥ·
(nº 40) Ⲡⲣⲟⲥⲕⲁⲣⲧⲏⲣⲉⲓ ⲟⲛ
ⲉ]ⲣⲟⲛ ⲱ ⲡⲙⲁⲣⲕⲁ
ⲣⲓⲧ]ⲏⲥ ⲉⲧⲧⲁⲉⲓⲏⲩ
ⲁⲩⲱ[ⲡϩⲗⲗⲟ ⲙ[

British Museum, Or. 3581 A (12), verso.

|ϣⲁ
|ⲁ[.]ⲟⲩ
][.]ⲩ[..]ⲣⲏⲩ
|ⲟⲟⲩ[......]ϩⲓⲥ
|ⲙⲉ ϩⲁϩ ⲧⲛⲧⲏⲩ
(nº 41) ⲧⲛ· ⲛⲁϩⲙⲛ
Ϣ ⲡϩⲗⲗⲟ ⲛⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲥ
ⲁⲩⲱ ⲛⲅⲧⲟⲩϫⲟⲛ
ϩⲙⲡⲉⲓⲕⲁⲓⲣⲟⲥ ⲛⲑ
(nº 42) ⲗⲓⲯⲓⲥ· ⲛⲅϣⲱⲡⲉ
ⲟⲛ ⲛⲟⲩⲥⲟⲃⲧ ⲛⲕⲱ
ϩⲧ ⲉⲡⲉⲓⲙⲟⲛⲁⲥⲧⲏ
ⲣⲓⲟⲛ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ· ⲛⲅ
ⲧⲟⲩϫⲟ ⲛⲛⲉⲧⲟⲩⲏϩ
ⲛϩⲏⲧϥ ⲉⲡⲛⲟⲃⲉ
ⲙⲛⲧⲟⲣⲅⲏ ⲉⲧⲙⲛⲛ 𝔄[
ⲥⲁⲛⲛⲟⲃⲉ·
Ⲉⲓⲧⲉ ⲛⲉⲧⲉϣⲁⲩⲧⲁ
ϩⲟⲛ ϩⲙⲡⲉⲓⲃⲓⲟⲥ
ϩⲙⲡⲧⲣⲉⲛⲣϩⲟⲩⲟ
ⲕⲓⲙ ⲛⲧⲟⲣⲅⲏ ⲙⲡ
ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉ[
|[ⲡ]ⲣⲉϥⲛⲟⲩ[ⲟ][
][ⲛⲉ...][

|ⲣ̄ⲃ̄|

ⲁ[
ⲛⲅϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲧ[ⲉⲩϭⲓ(ⲛ)
[ⲉⲓ] ⲉϩⲟⲩⲛ ϣⲁⲣⲟⲛ
ⲙⲛⲧⲉⲩϭⲓⲛⲃⲱⲕ
ⲉ]ⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧⲉⲛ
ⲁⲡ]ⲁ ⲓⲱϩⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡⲉⲛⲕ
ⲗⲏ]ⲥⲧⲟⲥ· ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲡⲓⲥ
ⲕ]ⲟⲡⲟⲥ ⲛϣⲙⲟⲩⲛ :~
ⲟ]ⲙⲁⲓⲟⲥ ⲟⲛ ⲉϫⲛⲁⲡⲁ ⲡⲁⲩ
ⲗ]ⲟⲥ ⲙⲛⲁⲡⲁ ⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ
ⲥ]ϣⲱⲡⲉ ⲇⲉ ⲙⲡⲉ
ⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲙⲡⲛ]ⲟϭ
ⲛⲁ]ⲛⲁⲭⲱⲣⲓ]ⲧⲏⲥ
ⲁⲡⲁ ⲁ]ⲛⲧⲱⲛ]ⲓⲟⲥ
][.]ⲧⲗ[

NOTES

(35) Sur cette conception du μικρὸς κόσμος, familière aux Néoplatoniciens, voir K. PRAECHTER, *Die Philosophie des Altertums* (FR. UEBERWEGS *Grundr. der Gesch. der Philos.*, I), Berlin, 1926, p. 605 ; cf. p. ex. PLOTIN, *Enn.*, IV, 3, 10 (éd. BRÉHIER, *Coll. Univ. de Fr.*, Paris, 1927, p. 77, ligne 3).

(36) Sur le sens du grec πολίτευμα, voir les dictionnaires du N. T. et E. PETERSON, *Das Buch von den Engeln*, Leipzig, 1935, p. 102 (bibl.).

(37) Cette idée que les noms de tous les chœurs angéliques ne nous ont pas été révélés est familière aux Pères ; voir G. BAREILLE, dans *Dict. de Théol. cath.*, I, 1903, col. 1208 ; cf. JEAN PHILOPONOS, *De opificio mundi*, I, 10 (éd. GU. REICHARDT, *Bibl. Script. gr. et rom. Teubner.*, Leipzig, 1897, p. 25, l. 9-13) ; on lit de même dans une homélie de Jean, évêque de Parallos, dont Monsieur le Chanoine Van Lantschoot a retrouvé d'importants fragments qu'il publiera incessamment et dont il a bien voulu nous communiquer le texte : . . . ⲛ̄ⲧⲁⲅⲙⲁ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲁⲧϫⲓⲏ̄ⲡⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲙ̄ⲛ̄ⲛⲁⲣⲭⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲛⲉⲓⲭⲉⲣⲟⲩⲃⲓⲛ ⲙ̄ⲛ̄ⲛ̄ⲥⲉⲣⲁⲫⲓⲛ̄ ⲡⲉϥⲧⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲍⲱⲟⲛ ⲉⲧⲟϣ ⲛⲃⲁⲗ ⲛ̄ϭⲟⲙ ⲙ̄ⲛ̄ⲙⲙⲛ̄ⲧϫⲟⲉⲓⲥ· ⲙ̄ⲛ̄ⲛ̄ⲧⲁⲕⲙⲁ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲁⲧϫⲓⲏⲡⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲛⲁⲓ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲉⲅⲣⲁⲫⲏ ϯⲣⲁⲛ ⲉⲣⲟⲟⲩ « . . . tous les ordres innombrables, les Anges et les Archanges, les Chérubins et les Séraphins, les quatre animaux aux yeux nombreux, les Vertus et les Dominations, et tous les ordres innombrables auxquels l'Écriture n'a pas donné de nom » (Vienne, K 9833, r-v).

(38) Nous ne comprenons pas ⲡⲥⲱⲛⲧ̄ ⲉⲧϭⲟϫⲃ̄ ⲛⲧⲉⲧⲙⲛⲧⲣⲱⲙⲉ. Il faudrait, semble-t-il, ⲉⲧϭⲟϫⲃ̄ ⲉⲧⲙⲛⲧⲣⲱⲙⲉ.

(39) Cf. *Vita*, 15 (fol. 27ra)?

(40) Cette expression n'est pas claire ; ne faudrait-il pas lire ϩⲉⲛⲙⲁⲛⲉ ⲛⲉⲥⲑⲏⲧⲏⲣⲓⲟⲛ « endroits de sensations », « sièges de sens » (??).

(41) Sens douteux ; pour l'acception de φιλοσοφεῖν « pratiquer l'ascèse », « être moine », voir F. DÖLGER, dans *Byz. Zeitschr.*, 40 (1940), p. 293 ; comp. E. SCHWARTZ, dans *Texte u. Unters.*, 49, 2, Leipzig, 1939, p. 311.

(42) Voir ci-dessus, n° 24, note a.

(43) Cf. *Vita*, 87 : ⲛⲓⲙ ⲙⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲣ̄ⲕⲟⲩⲓ ⲛϩⲏⲧ ⲁⲩⲱ ⲛϥⲉï ϣⲁⲣⲟϥ ⲉⲙⲡⲉϥϭⲙϭⲟⲙ ; (fol. 67vb).

(44) C'est là l'interprétation traditionnelle des mots « Chérubin » et « Séraphin » ; comp. PSEUDO-DENYS, *De caelesti hierarchia*, VII, 1 : Καὶ τὴν μὲν ἁγίαν τῶν σεραφὶμ ὀνομασίαν οἱ τὰ Ἑβραίων εἰδότες, ἢ τὸ ἐμπρηστὰς ἐμφαίνειν, ἢ τὸ θερμαίνοντας· τὴν δὲ χερουβὶμ πλῆθος γνώσεως, ἢ χύσιν σοφίας (*P.G.*, 3, col. 205 B). La *Scala magna* d'Abu 'l-Barakāt glose ⲛⲓⲭⲉⲣⲟⲩⲃⲓⲙ, الشاروبيم par معناه الحكمة الكاملة et ⲛⲓⲥⲉⲣⲁⲫⲓⲙ, السارافيم par معناه الفهم الكثير الاعين (A. KIRCHER, *Lingua aegyptiaca restituta*, Rome, 1643, p. 47) ; les mêmes interprétations se retrouvent dans un vocabulaire bohaïrique-arabe du cod. Vat. copt. 76, fol. 182r (A. HEBBELYNCK et A. VAN LANTSCHOOT, *Codd. copt. Vat. Barb. Borg. Ross.* I. *Codd. copt. Vat.*, Vatican, 1937, p. 556).

(45) L'expression -ⲟϣ ⲛ̄ⲃⲁⲗ (en grec πολυόμματα ; voir sur cette épithète des Chérubins J. MICHL, *Die Engelvorstellungen in der Apokalypse*

des hl. Johannes, I, Munich, 1937, p. 60), employée aussi par Jean de Parallos dans le passage cité plus haut, note 36, est empruntée à l'hymne ⲛⲓⲫⲩⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲁⲥⲱⲙⲁⲧⲟⲥ ⲛⲓⲭⲉⲣⲟⲩⲃⲓⲙ ⲉⲧⲟϣ ⲛ̄ⲃⲁⲗ.

([46]) Litt. « entourées », « clôturées ». Nous ne sommes pas du tout sûr de bien interpréter tout ce passage, d'un caractère si étrange qu'on pourrait le soupçonner de n'être pas entièrement du cru de l'auteur.

([47]) La signification de ⲧⲁⲥⲣ̄ est inconnue ; Crum, *Copt. Dict.*, s. v. ⲧⲁⲥⲣ, p. 436a, note : « Meaning unknown » et cite ce passage depuis ⲉⲣⲉϩⲛ̄ⲃⲟⲩϩⲉ jusqu'à ⲛϩⲉⲛⲥⲁⲧⲱ.

([48]) C'est-à-dire aux yeux ; voir Crum, *Copt. Dict.*, p. 57a, art. ⲉⲛϩ s. v. ⲙⲭⲛϩ : « Mor 37 165 *S* ⲉⲣⲉϩⲉⲛⲙ. ⲟ ⲛⲁⲩ (sc. eyes) ⲛⲛⲉⲓⲉⲛⲥⲁ ».

([49]) Au lieu de ⲙⲡⲉⲩⲁⲓⲁ̈ⲓ « leur croissance », lire ⲙⲡⲉⲩⲁⲥⲁⲓ « leur légèreté » ; voir plus bas : ϫⲉⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ ⲁⲥⲁ̈ⲓ ⲁⲩⲱ ⲁϥϫⲓⲥⲉ « . . . qu'Antoine était devenu léger, qu'il s'était élevé ».

([50]) Litt. « sa pâte (faite) des quatre éléments ». Comp. Jean Philoponos, *De Opificio mundi,* I, 10 (éd. Reichardt, p. 24, lignes 24-25).

([51]) Cf. *Vita,* 65 (fol. 54va).

([52]) Cf. *Vita,* 66 (fol. 55va) ; 82 (*P.G.*, 26, col. 957 A 9-13).

([53]) Cf. *Vita,* 60 (fol. 57rb).

([54]) Cf. *Vita,* 82 : ⲕⲁⲓⲅⲁⲣ ϩⲁϩ ⲛⲥⲟⲡ ϣⲁϥϩⲙⲟⲟⲥ ϩⲓⲛⲧⲟⲟⲩ ϣⲁϥⲉⲓⲙⲉ ⲉⲛⲉⲧϣⲟⲟⲡ ϩⲛⲕⲏⲙⲉ (fol. 64va).

([55]) Cf. *Vita,* 86 (fol. 66vb-67rb).

([56]) Cf. *Vita,* 82 (fol. 64va-65va).

([57]) Cf. *Vita,* 59 (fol. 51va-52ra).

([58]) Cf. *Vita,* 61 (fol. 53ra-b).

([59]) Litt. « je vais combattre en un bon combat ».

([60]) C'est-à-dire que c'est la prétention d'être semblable à Dieu qui a causé la chute de Satan. Sur cette doctrine, que l'on trouve formulée par les Pères à partir du IVe siècle, voir E. Mangenot, dans *Dict. de Théol. cath.*, IV, 1911, col. 358-364 ; on appliquait à Satan (« Lucifer ») les paroles d'Isaïe, XIV, 11-14 : ⲛⲁϣ ⲛϩⲉ ⲁⲡⲥⲟⲩⲛϩⲧⲟⲟⲩⲉ ϩⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ⲧⲡⲉ· ⲡⲉⲧϣⲁ ⲉϩⲧⲟⲟⲩⲉ ⲁϥⲟⲩⲱϣϥ ⲉϩⲣⲁ̈ⲓ ⲉϫⲙ̄ⲡⲕⲁϩ· ⲡⲉⲧϫⲟⲟⲩ ϣⲁⲛϩⲉⲑⲛⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ· ⲛⲧⲟⲕ ⲇⲉ ⲁⲕϫⲟⲟⲥ ϩⲙⲡⲉⲕϩⲏⲧ ϫⲉϯⲛⲁⲃⲱⲕ ⲉϩⲣⲁ̈ⲓ ⲉⲧⲡⲉ· ϯⲛⲁⲕⲱ ⲙⲡⲁⲑⲣⲟⲛⲟⲥ ϩⲓϫⲛ̄ⲛⲥⲓⲟⲩ ⲛⲧⲡⲉ· ϯⲛⲁϩⲙⲟⲟⲥ ϩⲙⲡⲧⲟⲟⲩ ⲉⲧϫⲟⲥⲉ ⲉϫⲛ̄ⲛⲧⲟⲟⲩ ⲉⲧϫⲟⲥⲉ ⲙⲡⲉⲙϩⲓ̈ⲧ· ϯⲛⲁⲁⲗⲉ ⲉϩⲣⲁ̈ⲓ ⲉϫⲛ̄ⲛⲉⲕⲗⲟⲟⲗⲉ· ϯⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲉⲓⲛⲉ ⲙⲡⲉⲧϫⲟⲥⲉ (cod. P. Morgan M 568, fol. 14r).

([61]) Pour cette interprétation du mot « Amalec », comp. l'onomasticon du *Vat. gr.* 1456 : Ἀμαλὴκ λαὸς ἐκλείχων ἢ ἐκκλίνων (P. de Lagarde, *Onomastica sacra,* 2e éd., Goettingue, 1887, p. 213) ; celui du *Colbert.* 4124 (= *Paris. gr.* 2617) : Ἀμαλὴκ λαὸς ἐκκλίνων (de Lagarde, p. 225) ; Origène, *Hom. XIX in Num.*, n° 1 : « Amalec uero interpretatur ablingens populum, uel declinans populum », éd. W. A. Baehrens, *Origenes Werke,* VII, 2 (*Die Griech. Christl. Schriftst.*, 30), Leipzig, 1921, p. 117.

([62]) Pour l'interprétation du mot « Séhon », comp. le *Vat. gr.* 1456 : Σηὼν πειρασμὸς θερμός (de Lagarde, p. 222) ; cf. S. Jérôme, *Liber interpretationis hebraicorum nominum :* « Seon gramen quod non est uel germen inutile uel adloquium inutile aut calor siue tentatio lacessiens » (de Lagarde, p. 48). Pour « Amorrhéen », voir le *Vat. gr.* 1456 : Ἀμορραῖος λαλούμενος ἢ πι-

κραίνων ἢ λαὸς ἀποσπώμενος (DE LAGARDE, p. 213) et Ἀμορραῖοι πικραίνοντες (DE LAGARDE, p. 204); le *Paris. gr.* 2617: Ἀμορραῖος λαλητὸς ἢ πικραϊνός (DE LAGARDE, p. 224); le *Coist. gr.* 1: Ἀμορραίου λαλουμένου, λαλητοῦ, πικραίνοντος (DE LAGARDE, p. 194-195); le *Coist. gr.* 394: Ἀμμωραῖοι πικρένοντες (sic) (F. WUTZ, *Onomastica sacra, Texte u. Unters.*, 41, 2, Leipzig, 1915, p. 714); S. JÉRÔME: « Amorraeum amarum uel loquentem » (DE LAGARDE, p. 27-28); ORIGÈNE, *Hom. XII in Num.*, n° 4: « Hic autem Seon rex est Amorrhaeorum, qui et ipsi interpretantur in amaritudinem adducentes uel loquentes » (BAEHRENS, p. 104).

(63) Pour « Og », comp. le *Vat. gr.* 1456: Ὤγ διάφραξις (DE LAGARDE, p. 204; voir aussi WUTZ, p. 706 et 1058); S. JÉRÔME: « Og coaceruans siue absconditus » (DE LAGARDE, p. 47); ORIGÈNE, *Hom. XIII in Num.*, n° 3: « Og autem qui rex dicitur esse Basan, interclusio interpretatur » (BAEHRENS, p. 111). Pour « Basan », comp. le *Vat. gr.* 1456: Βασὰν αἰσχύνη (DE LAGARDE, p. 204; cf. WUTZ, p. 706 et 714) et Βασὰν αἰσχύνη ξηρασίας ἢ τεθλασμένης (DE LAGARDE, p. 214); S. JÉRÔME: « Basan bruchus siue pinguedo. nam quod interpretari solet ignominia uel confusio busa dicitur » (DE LAGARDE, p. 44); ORIGÈNE, *Hom. XIII in Num.*, n° 3: « Basan interpretatur turpitudo » (BAEHRENS, p. 111). — Pour tout le passage, comp. le commentaire d'Eusèbe sur le *Ps.* CXXXIV: Ἑρμηνεύονται δὲ Ἀμορραῖοι μὲν λαλητοὶ παραπικραίνοντες, καὶ ὁ τούτων βασιλεὺς Σηὼν, πειρασμὸς καὶ παροργισμός· οἱ δεινοὶ γὰρ πρὸς ἀπάτην σοφιστικὴν καταπικραίνοντές εἰσιν λαλητοί, τοὺς ὅσοι τῆς ἀληθείας εἰσὶν ἐρασταὶ θέλοντες ἐπὶ ἀπάτης λαλεῖσθαι καὶ ᾄδεσθαι, πειράζειν τε καὶ παροργίζειν ἔχοντες τὸν σκοπόν. Βασὰν δὲ αἰσχύνην μεθερμηνευομένη, τὴν τοὺς κακοὺς καταισχύνουσαν κακίαν δηλοῖ· ἧς ὁ βασιλεὺς Ὢν (sic), σὺν τῷ Σηὼν ἀποκτίννυται (*P.G.*, 24, col. 36 A).

(64) Litt. « leur donnent un manque de douleurs dans les douleurs ».

(65) Cf. *Vita*, 92: ⲁϥⲧⲁⲗⲉⲛⲉϥⲟⲩⲉⲣⲏⲧⲉ ⲉϫⲙ̅ⲡⲙⲁ ⲛ̅ⲛ̅ⲕⲟⲧⲕ̅ ⲁϥⲛⲁⲩ ⲉⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲉⲓ ⲛⲥⲱϥ ⲛⲑⲉ ⲛϩⲉⲛϣⲃⲉⲉⲣ ⲁϥⲣⲁϣⲉ ⲛⲙⲙⲁⲩ· ⲛⲉⲣⲉⲡⲉⲩϩⲟ ⲅⲁⲣ ⲣⲟⲟⲩⲧ ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲉϥⲧⲉⲗⲏⲗ ⲉϥⲛⲁⲃⲱⲕ ϣⲁⲡϫⲟⲉⲓⲥ (fol. 70va). Comp. Paris, Bibl. Nat., copte 129[13], fol. 37r: ⲁϥⲉⲗⲛⲉϥⲃⲁⲗ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲁϥⲛⲁⲩ ⲉⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲉⲓ ⲛⲥⲱϥ ⲛⲑⲉ ⲛϩⲉⲛϣⲃⲏⲣ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲣⲁϣⲉ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲟⲩ· ⲉⲣⲉⲡⲉϥϩⲟ ⲅⲁⲣ ⲣⲟⲟⲩⲧⲡⲉ ⲉϥⲉⲛⲕⲟⲧⲕ[...]: Louvre 10.024 (R. 191) r°: ⲛ̅ⲥ]ⲱϥ ⲛ[ⲑⲉ ⲛϩⲉⲛϣ]ⲃⲏⲣ· ⲁ[ϥⲣⲁϣⲉ] ⲉⲧⲃⲏⲏ[ⲧⲟⲩ...] ⲇⲉ ⲛⲉⲣⲉⲡⲉϥ[ϩⲟ] ⲣⲟⲟⲩⲧⲡⲉ ⲉϥⲛ[ⲕⲟ]ⲧⲕ· ⲁⲩⲱ ⲁϥⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲉϥⲧⲉⲗⲏⲗ ⲉϥⲛⲁⲃⲱⲕ.

(66) Il faut lire sans doute ϩⲛ⟨ⲛⲁ⟩ⲁⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲟⲥ. Voir la note au texte copte.

(67) *Vita*, prol.: ⲡⲁⲛⲧⲱⲥ ⲅⲁⲣ ⲛⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ϩⲱⲟⲩ ⲙⲟⲅⲓⲥ ⲁⲩⲧⲁⲟⲩⲟ ⲉⲣⲱⲧⲛ̅ ⲛ̅ⲛⲉⲛⲧⲁⲩϭⲙ̅ϭⲟⲙ ⲉϫⲟⲟⲩ (fol. 16ra).

(68) Au lieu de ⲟⲩϩⲙⲟⲧ « une grâce », qui n'a pas de sens, lire ⲟⲩϩⲟⲙⲛ̅ⲧ « du cuivre ».

(69) Cf. *Vita*, 46?

(70) Cf. *Vita*, prol.: ⲛ̅ⲧⲱⲧⲛ̅ ⲇⲉ ⲙⲡⲣ̅ⲕⲁⲧⲟⲟⲧⲧⲏⲩⲧⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲓⲛⲉ ⲙⲡⲟⲩⲁ ⲡⲟⲩⲁ ⲛⲛⲉⲧⲛⲏⲩ ϣⲁⲣⲱⲧⲛ̅ ϫⲓⲛⲉⲡⲉϥⲙⲁ ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲣⲉⲡⲟⲩⲁ ⲡⲟⲩⲁ ϫⲱ ⲉⲣⲱⲧⲛ̅ ⲙⲡⲉⲧϥⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙⲙⲟϥ ⲙⲟⲅⲓⲥ ⲛϥ̅ϣⲱⲡⲉ ⟨ⲛ̅ⲙ̅ⲡϣⲁ⟩ ⲛ̅ϭⲓⲛϣⲁϫⲉ (fol. 16rb).

(71) *Vita*, prol.: ⲁⲛⲟⲕ ⲅⲁⲣ ϩⲱ⟨ⲱ⟩ ⲟⲩⲛⲟϭ ⲛϩⲏⲩ ⲛⲁⲓⲡⲉ ⲉϥⲣ̅ⲛⲟϥⲣⲉ ⲉⲧⲣⲁⲣ̅ⲡⲙⲉⲉⲩⲉ ⲙⲙⲁⲧⲉ ⲛⲛⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ (ⲛⲁⲓⲡⲉ est ajouté en marge de la première main) (fol. 15vb–16ra).

(72) Nous n'avons pu trouver aucune allusion à Antoine dans les œuvres de S. Basile recueillies dans la *P. G.*

(73) Au lieu de **εοnομαζε** « nommer », lire **εεγκωμιαζε** « faire l'éloge » ?

(74) Grégoire de Nazianze, *In laudem Athanasii,* 5: Ἃ (*sc.* τὰ Ἀθανασίου) καὶ ἰδίᾳ παραδοῦναι γραφῇ παίδευμά τε καὶ ἥδυσμα τοῖς εἰς ὕστερον, εὐχῆς ἔργον ἐμοί, ὥσπερ ὃν ἐκεῖνος Ἀντωνίου τοῦ θείου βίον συνέγραφε, τοῦ μοναδικοῦ βίου νομοθεσίαν, ἐν πλάσματι διηγήσεως (*P. G.*, 35, col. 1085-1088).

(75) Nous ne connaissons qu'un passage de S. Jean Chrysostome où il soit question d'Antoine: c'est la fin de l'homélie VIII *in Matthaeum:* Εἰ δέ τις οὐδέποτε ἐπέβη τῶν σκηνῶν ἐκείνων, ἐννοείτω τὸν μέχρι νῦν ἐν τοῖς ἁπάντων στόμασιν ὄντα, ὃν μετὰ τοὺς Ἀποστόλους ἡ Αἴγυπτος ἤνεγκε, τὸν μακάριον καὶ μέγαν Ἀντώνιον, καὶ λογιζέσθω ὅτι καὶ οὗτος ἐν ἐκείνῃ τῇ χώρᾳ γέγονεν, ἐν ᾗ καὶ Φαραώ· ἀλλ' ὅμως οὐδὲν παρεβλάβη, ἀλλὰ καὶ θείας ὄψεως κατηξιώθη, καὶ τοιοῦτον ἐπεδείξατο βίον, οἷον οἱ τοῦ Χριστοῦ νόμοι ζητοῦσιν. Καὶ τοῦτο εἴσεταί τις μετὰ ἀκριβείας, ἐντυχὼν τῷ βιβλίῳ τῷ τὴν ἱστορίαν ἔχοντι τῆς ἐκείνου ζωῆς, κ. τ. λ. (*P. G.*, 57, col. 89-175). Mais ce passage ne semble pas être celui auquel Jean de Šmūn fait ici allusion.

(76) Citation non identifiée.

(77) La LXXXVIe homélie cathédrale de Sévère d'Antioche est consacrée à S. Antoine (éd. M. Brière, dans *Patrol. Orient.*, 23, 1932, p. 38-71), mais nous n'y trouvons rien qui corresponde à la citation faite par Jean de Šmūn.

(78) Besa, *Vie de Chenoute:* **πεχεαπα ϣενογτε παγ χεερϣα(ν) μμοναχος τηρογ) μπεικαιρος ϲωογϩ επεγερηγ ... ρογαντωνιος** (lire **μεγρ̄ογαντωνιος**) **πογωτ** (E. Amélineau, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IVe, V^e et VIIe siècles,* dans *Mémoires publ. par les membres de la Mission archéol. franç. au Caire,* IV, 2, Paris, 1895, p. 638); comp. le texte bohaïrique: **πεχεπαιωτ πλγκεος πωογ χεαρεϣαππιμοναχος τηρογ ντεπαικερος ι εγμα πογωτ ππογερογαντωνιος πογωτ** (Id., *ibid.*, IV, 1, 1888, p. 38; I. Leipoldt et W. Crum, *Sinuthii archimandritae vita et opera omnia,* I, *Corp. Script. Christ. Orient., Scriptores copt.*, ser. II, t. II, Paris, 1906, p. 35, n° 69).

(79) Sur Damien, patriarche d'Alexandrie de 578 à 604, voir les ouvrages cités p. 101, note 2. — Jean de Šmūn est si laconique sur l'éloge d'Antoine attribué par lui à Damien, qu'il ne semble pas qu'il fasse allusion à un écrit du patriarche.

(80) Damien, avant son élévation à l'épiscopat, avait été moine au monastère de Saint-Jean (le Petit?) au Wādī n-Naṭrūn, puis ailleurs, probablement dans un des monastères de l'Ènaton; voir W. E. Crum, *Coptic Ostraca,* Londres, 1902, p. 7, note 1; Maspero, *Hist. des Patriarches d'Alex.*, p. 279 (et notes 2 et 3).

(81) Il faut sans doute comprendre: « Car c'est Dieu qui m'inspire »; le verbe **χορηγει**, en effet, est souvent employé au sens de « fournir (les paroles) », « inspirer », en parlant de Dieu ou de l'Esprit Saint; voir par exemple E. A. W. Budge, *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt,* Londres, 1915, p. 123, lignes 1-3: **εβολ ϩιτν̄τϭομ μ̄πετχορηγει ναν μπϣαχε· πεπν̄ᾱ ετογααβ**, et p. 7, lignes 10-11: **ταχω**

ⲛ̄ⲛⲉⲧⲉⲣⲉⲡⲉⲡⲛ̄ⲁ̄ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛⲁⲭⲟⲣⲏⲅⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧⲁⲧⲁⲡⲣⲟ; W. Till, *Koptische Chrestomathie für den fayumischen Dialekt*, Vienne, 1930, p. 24 : **ⲡⲉϫⲉⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲣⲱⲙⲉ ϫⲉϫⲱ ⲛⲛⲉⲧⲉⲣⲉⲡⲉⲡⲛ̄ⲁ̄ ⲛⲁⲭⲱⲣⲏⲅⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲛⲁⲕ**; Id., *Heiligen- und Martyrerlegenden*, II (*Orient. Christ. Anal.*, 108), Rome, 1936, p. 49 : **ϯⲡⲁⲁⲓⲧⲉⲓ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ... ⲧⲁⲣⲉϥⲟⲩ̄ⲱⲛ ⲛⲁⲓ ⲙ̄ⲡϣⲁϫⲉ· ⲁⲩⲱ̄ ⲛϥⲭⲟ̄ⲣⲏ̄ⲅⲉⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲛⲉϯⲛⲁϫⲟⲟ̄ⲩ.**

(82) Nous ne savons pas où Jean le Reclus a prononcé son panégyrique d'Antoine. Si c'était à Šmūn même, on s'attendrait à trouver, dans le passage où il parle de l'exil de la Sainte Famille en Égypte (nº 8) une allusion à la tradition, déjà connue de Sozomène, d'après laquelle elle se serait arrêtée à Šmūn (Sozomène, *Hist. Eccl.*, V, 21, *P. G.*, 67, col. 1281 ; *Synaxarium alexandrinum*, 24 bašons, trad. I. Forget, II, *Corpus Script. Christ. Orient.*, *Script. arab.*, *Versio*, ser. III, 19, Louvain, 1926, p. 134-135, 26ʳ ; comp. F. Nau, dans *Rev. Or. Chrét.*, 15, 1910, p. 125-132 ; P. P(eeters), dans *Anal. Boll.*, 29, 1910, p. 457-458).

(83) Nous comprenons : Antoine est le père des évêques à cause du trône qu'ils ont obtenu grâce au « genre de vie d'Antoine », et il est lui-même le fils des Apôtres par sa vertu.

(84) Litt. « que tu es un amour de notre misère ». Le fragment de Londres porte **ϫⲉⲟⲩⲛ̄ⲧⲁⲕ ⲟⲩⲱϣ** « que tu as de l'amour ».

(85) Ou « congrégation », « communauté monastique » ? On sait que dans Chenoute, le mot **ⲥⲩⲛⲁⲅⲱⲅⲏ**, très fréquent, désigne la communauté monastique ; dans le paragraphe suivant, Jean de Šmūn oppose l'endroit où il parle à une communauté de vierges.

(86) Litt. « les honneurs de la primogéniture ».

(87) Cf. *Vita*, 54 (fin) (fol. 49rb).

(88) Toute la phrase ne prend un sens convenable que si on lit : « Tu n'as pas frappé . . . » au lieu de : « Tu as frappé aussi » (**ⲁⲛ** au lieu de **ⲟⲛ**).

(89) Nous ne savons pas à quels évènements l'auteur fait allusion dans tout ce paragraphe ; il semble s'agir d'un schisme local presque résorbé, ayant rapport au sanctuaire dédié à S. Antoine.

(90) Le sens indique une lacune en cet endroit ; le fragment de Londres ajoute : « et de la colère qui suit le péché ».

INDEX

1. Noms propres

2. Mots grecs

3. Citations bibliques

N. B. — Pour les simples allusions, la référence biblique est mise entre parenthèses.

Proverbia

Ecclesiastes

ISAIAS

IEREMIAS

EZECHIEL

DANIEL

ZACHARIAS

MALACHIAS

MATTHAEUS

MARCUS

LUCAS

IOHANNES

Ad Romanos

I ad Corinthios

II ad Corinthios

ADDENDA ET CORRIGENDA

P. 103, note 1, ligne 4, lire *être*.

P. 103, note 1, ligne 12, lire *Šmūn* ».

P. 103, note 1, alinéa 2, ajouter : W. TILL, *Ein saidischer Bericht der Reise des Apa Johannes nach Babylon*, dans *Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss.*, 37 (1938) (*In memoriam Carl Schmidt*, Berlin, 1939), p. 230-239.

P. 106, alinéa 2. Pour déterminer le degré d'originalité des comparaisons, on trouvera des données précieuses dans l'ouvrage du R. P. CALASANCTIUS (J. JOOSEN), *De beeldspraak bij den heiligen Basilius den Groote. Met een inleiding over de opvattingen van de griekse en romeinse rhetoren aangaande beeldspraak* (*Studia graeca Nouiomagensia*, 2), Nimègue, 1941, sur lequel on lira avec profit la très intéressante note du R. P. David AMAND (*À propos d'un livre récent. « Bildersprache » et critique d'authenticité des œuvres basiliennes*, dans *Revue Bénédictine*, 54, 1942, p. 145-150).

P. 109, ligne 2 du bas, lire **ⲭⲁⲓⲣⲟⲩⲃⲓⲛ**.

P. 110, ligne 6 du bas, lire *contenté*.

P. 112, ligne 3 du bas, lire *redevable*.

P. 114, ligne 10, unir **ϩⲙⲡⲧⲣⲉϥ** et **ϩⲓⲧⲟⲟⲧϥ̄**.

P. 114, ligne 11, lire **ⲛ̄ⲧⲉϥϩⲟⲣⲙⲏ**.

P. 114, note 3, ligne 1, lire *été*.

P. 116, ligne 20, unir **ⲉⲧⲉⲛⲁϣⲉ** et **ⲥⲟⲩⲛ̄ⲧⲟⲩ**.

P. 129, ligne 12 du bas, lire *les colombes*.

L. P. Karsawins Ontologie der Dreieinheit

Die Struktur des kreatürlichen Seins als Abbild der göttlichen Dreifaltigkeit

« De unitate Patris et Filii et Spiritus sancti plebs adunata » war für den hl. Cyprian die Kirche (1). Wie Henri de Lubac zeigt, war es der Vätertheologie sehr geläufig, in der kirchlichen Einheit die Einheit der Hl. Dreifaltigkeit wiedergebildet zu sehen (2). Dieser Gedanke wurde auch im modernen russischen religiösen Denken vielfach wieder aufgegriffen und weitergebildet: ist die Menschheit zu einer Einheit nach dem Vorbild der drei göttlichen Personen berufen, so muss schon die ganze ontologische Struktur des Menschen und im weiteren der Welt überhaupt auf die Trinität hin angelegt sein. Damit erhält aber das christliche Dogma — vor allem gilt dies für die beiden zentralen Dogmen des Christentums, der Dreifaltigkeit und der Menschwerdung des Sohnes Gottes — eine auch wesentlich philosophische Bedeutung. Es wird zwar nicht der Vernunft immanent; diese findet aber wohl bei der Erforschung des kreatürlichen Seins auf Schritt und Tritt die Spuren des göttlichen Seins wieder. « Das menschlich-kosmische Sein muss vom Göttlichen Sein her verstanden werden » (3).

Vorliegender Artikel will eine solche auf dem Gedanken der Analogia Trinitatis aufgebaute Ontologie des kreatürlichen Seins studieren, und zwar wie sie sich bei L. P. Kar-

(1) *De oratione Dominica*, c. 23, ML 4, 536.

(2) *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme.* Paris 1938, S. 80.

(3) Sergius Bulgakow, *Die Tragödie der Philosophie.* Darmstadt 1927, S. 188.

sawin (¹) gefasst findet, einem Vertreter dieser christlich-religiösen Richtung innerhalb der russischen Philosophie, der bislang im Abendland zwar weniger bekannt ist, der aber sicher nicht weniger Beachtung verdient als andere, dem abendländischen Leser mehr bekannte russische Denker. Das Sein hat für ihn wesentlich dynamischen Charakter und verwirklicht sich in einem dreigliedrigen, dialektischen Rythmus, der « Dreieinheit », wie K. es nennt. Die individuelle Persönlichkeit zunächst, dann aber der gesamte Kosmos überhaupt, stellt für K. eine Dreieinheit dreier Seinsweisen dar. Er deckt darin zunächst einmal eine ungeschiedene, aller Bestimmtheiten bare « Ureinheit » als erste Seinsweise auf; diese entfaltet sich in der zweiten als einer Vielheit von Ausserungen, « Momenten », die in kontinuierlichem Fluss aus der ersten hervorgehen und ihr Bestimmtheit verleihen; diese Fülle von Momenten fällt aber nicht in einen bodenlosen Abgrund des Nichts hinab, sondern wird in der dritten Seinsweise, der « Wiedereinung », wieder in die Einheit zurückgenommen. Mit Hilfe dieser Dreieinheitsontologie wird in K.s System auch die Intuition der Alleinheit metaphysisch gefasst, die seit Wladimir Solowjow den meisten Systemen der russischen religiösen Philosophie — und nicht nur der Philosophie, son-

(¹) Leo Platonowič Karsáwin ist 1882 zu St. Petersburg geboren. 1906 beendete er seine Studien an der geschichtlich-philologischen Fakultät der Petersburger Universität. 1912 wurde er Professor am Historisch-Philologischen Institut in Petersburg, 1916 Professor der Geschichte und Religionsgeschichte an der Petersburger Universität. 1922 wurde er von der bolschewistischen Regierung des Landes verwiesen und begab sich zunächst nach Berlin, dann 1926 nach Paris, bis er 1928 einen Lehrstuhl für Geschichte an der Universität Kaunas erhielt. Ist er auch in erster Linie Historiker, so ist doch seine geschichtliche Tätigkeit von Anfang an vorherrschend geschichts-philosophisch ausgerichtet. In den Revolutionsjahren in Russland und dann in den Jahren seines Berliner und Pariser Aufenthaltes beschäftigt er sich fast ausschliesslich mit philosophischen, besonders religionsphilosophischen Fragen.

Seine wichtigsten philosophischen Werke sind: « Noctes Petropolitanae », Petersburg 1922; ein Artikel О свободе (« Über die Freiheit ») in der Zeitschrift der Petersburger Philosophischen Gesellschaft Мысль (« Der Gedanke ») 1922, N° 1; Философия истории (« Philosophie der Geschichte »), Berlin 1923; Джиордано Бруно (« Giordano Bruno »), Berlin 1923; Диалоги (« Dialoge »), Berlin 1923; О началахъ (« Über die Prinzipien »), Berlin 1925; Περὶ ἀρχῶν. (Ideen zur christlichen Metaphysik). Memel 1928; О личности (« Über die Persönlichkeit »), Kaunas 1929.

dern auch vielfach der russischen Literatur — zu Grunde liegt. So bringt K. in seinem System eine metaphysische Vertiefung und Unterbauung der in der neuen russischen Theologie so weit verbreiteten Sobornostjlehre und der Lehre vom Menschen als Mikrokosmos.

Sowohl mit dieser Art des Philosophierens, die nicht absehen will von den grundlegenden christlichen Glaubenswahrheiten, wie auch inhaltlich in der Übernahme der vorherrschenden Problematik (Rückführung der Welt zur Einheit in Gott durch den menschgewordenen Logos, antithetisch-dynamischer Charakter des wahren Seins...) stellt sich K. wie auch die anderen russischen religiösen Denker bewusst in die Tradition der griechischen vorchristlichen und patristischen Philosophie. Eine Alleinheit, das πάντα ἕν, sah Klemens von Alexandrien in der Person des göttlichen Logos (1). Als ein konkretes Allgemeines, das die Fülle seiner Besonderungen in sich schliesst, wird bei den Vätern das Menschengeschlecht gedacht (2). In K.s Trinitätsontologie mit ihrem dreigliedrigen dynamischen Seinsrythmus wirkt wohl der Einfluss von Plotin, Proklus und der Areopagitica nach. Im Anschluss an Plotin sieht Proklus in der Gesamtstruktur der Welt ein dreigliedriges Entwicklungsgesetz tätig, das mit seiner antithetischen Fortbewegung geradezu an Hegels Dialektik erinnert (3). Von Proklus hat das dreigliedrige Entwicklungsschema Dionysius der Pseudoareopagite übernommen. Die drei Triaden der himmlischen Hierarchie und die ihnen entsprechenden drei Triaden der irdischen bilden in den Areopagitica die grosse Stufenleiter, auf der sich die göttliche Güte ausstrahlt und auf welcher die Kreaturen zu Gott zurückkehren (4). Die Areopagitica gehörten in Russland zu den meistgelesensten patristischen Schriften (5). D. I. Čyżewskij

(1) *Strom.* IV, 25. MG 8, 1365. Vgl. R. Arnou. *Platonisme des Pères. Dict. Théol. Cath.* XII, 2330.

(2) Vgl. H. de Lubac. *Catholicisme.* S. 4. Über den Begriff des hl. Gregor von Nyssa von der Menschheit als homo universalis et individualis vgl. R. Arnou. *De « Platonismo Patrum ». Textus et Documenta, Series Theologica,* 21. Rom 1935, S. 29 ff.

(3) Vgl. R. Arnou. *Platonisme des Pères. Dict. Théol. Cath.* XII, 2286.

(4) S. Rauschen-Altaner. *Patrologie.* Freiburg 1931, S. 404 f.

(5) Über die Verbreitung der Areopagitica in Russland s. G. Florowskij. *Пути русскаго богословія.* Paris 1937, S. 10, 25, 118, 264, 489.

fasst den Einfluss der Areopagitica auf das russische Bewusstsein in folgendem Satze zusammen: « Immer wieder weckten die Areopagitica im Geiste des russischen Lesers nebst vieler anderer Ideen auch das Bewusstsein von der Paradoxalität, der Widersprüchigkeit und dem Dynamismus des Seins in seinen höheren Formen » (1).

Dieser Charakter des russischen Denkens macht uns auch den ganz einzigartigen Einfluss verständlich, den der deutsche Idealismus, besonders Hegel, in Russland hatte. Čyžewskij spricht geradezu von einer « Wahlverwandtschaft » (2). Hegels Philosophie, in welcher das Allgemeine immer als etwas Konkretes aufgefasst wird, das nicht ausserhalb seiner Besonderungen liegt, sondern diese in sich schliesst, indem es die Bestimmungen in dialektischem Prozess aus sich hervorbringt, mag den russischen Denkern ein dem Stand der zeitgemässen Philosophie entsprechendes Mittel in die Hand gegeben haben, ihre eigene, vom griechischen Denken ererbte Alleinheitsintuition philosophisch zu fassen. Gerade in der Fassung, die K. seinem System gibt, sind, wie wir noch Gelegenheit haben werden zu vermerken, deutliche Anklänge insbesondere an Hegels Denken zu finden.

Im Anschluss an K.s eigene Einteilung gliedern wir unsere Darlegung seiner Dreieinheitslehre in zwei Teile: im ersten werden wir mit Hilfe der phänomenologischen Erforschung des Bewusstseins der individuellen Persönlichkeit die Ontologie der Dreieinheit herausarbeiten; dabei wird sich die individuelle Persönlichkeit auf Grund der Dreieinheit ihrer Seinsweisen als eine Alleinheit ihrer Momente erweisen. Im zweiten Teile werden wir dann dieselbe Struktur im Sein des Gesamtkosmos, oder wie K. sich ausdrückt, der « symphonischen Persönlichkeit » wiederfinden. In einigen Schlussbemerkungen sollen dann K.s Ausführungen ihre Würdigung erhalten, wobei auch einige kritische Bemerkungen vorzubringen sein werden.

(1) *Гегель въ Россіи*. Paris 1939, S. 10.

(2) a. a. O. S. 10. Vgl. D. Čyževs'kyj. *Hegel bei den Slaven*. Reichenberg 1934, S. 147.

I. – Die Dreieinheit in der individuellen Persönlichkeit.

1. In einem einleitenden Abschnitt der letzten und reifsten Gesamtdarstellung seiner Metaphysik, der Schrift « Über die Persönlichkeit », an die wir uns im folgenden hauptsächlich halten, knüpft K. vorerst an das « cogito, ergo sum » von Descartes an. Descartes hat das denkende Ich dem seienden Ich einfach gleichgesetzt. Aber decken sich die beiden denn wirklich? Hat letzteres nicht vielleicht einen weiteren Umfang als das erste, indem zum seienden Ich nicht nur das Ich, das hic et nunc denkt, sondern auch das Ich vergangener Zeiten, vergangener Inhalte (was K. mit dem Ausdruck « das Meinige » bezeichnet) gehört, ja vielleicht sogar das, was das erkennende Ich als « Aussenwelt » empfindet? Ein und derselbe Bewusstseinsakt, der mir das seiende Ich vermittelt, zeigt mir ja auch das Ich in seiner Bezogenheit auf ein Anderes, die Aussenwelt.

K. kommt zum Schluss, dass auch die Aussenwelt, das « Andersein » (инобытие), in den Bereich des Ich als Seienden fallen muss. Andernfalls könnte ich die Aussenwelt nicht erkennen, könnte nicht einmal eine Ahnung von ihrem Bestehen haben (1). Ausserdem verweist K. zur Begründung dieser Ansicht noch auf folgenden Sachverhalt: ich erkenne mich als seiend, d. h. ich erkenne mich als Sein. « Diese Erkenntnis bedeutet jedoch unermesslich mehr, und ist etwas viel Realeres als eine logische Operation, kraft deren ich mich unter den abstrakten Gattungsbegriff 'Sein' subsumiere.... Ich bin nicht ein Exemplar unter anderen, die mit der Aufschrift 'Sein' in eine Schachtel wandern, sondern ich bin *das Sein selbst*. Ich bin auch nicht ein Abschnitt oder ein Stückchen vom Sein, das mir zuteil ward, sondern das *eine und unteilbare* Sein selbst, denn das Sein ist eines und einzig » (2). Ein solches Sein ist aber auch die Aussenwelt, das, was ich « Andersein » nenne und mit mir koordiniere. Deswegen muss das

(1) *О личности* (« Über die Persönlichkeit »), S. 12. Im weiteren führen wir diese Schrift unter dem Sigel « P » an.

(2) P. 12.

Andersein auch ich sein. « Es kann kein Andersein im Sinne eines anderen Seins geben. Ein ' anderes Sein ' ist eine contradictio in adjecto, denn ist es ein Sein, dann ist es nicht ein Anderes, sondern dasselbe, eine Sein. Insbesondere kann man deswegen auch Gott und die Kreatur nicht in gleicher Weise als Sein gelten lassen, oder das Sein zweier Götter annehmen. Das Andersein kann also bloss ein ' Sein auf andere Weise ' sein (Anderssein), eine andere ' Seinsart ' (τρόπος ὑπάρξεως) » (1). Alle Anderheit ist daher in das Sein selbst zu verlegen als seine « häusliche Angelegenheit ».

So ist die sich selbst erkennende Persönlichkeit zunächst « eine besondere Seinsart und erkennt sich als das sich entfaltende und in diesem besonderen Aspekt konzentrierende Sein ». Aber darüber hinaus « weiss sie sich als das gesamte Sein und erkennt die anderen Aspekte, indem sie dieselben mit sich koordiniert » (2).

2. Nach dieser vorläufigen Bestimmung der Seinsstruktur macht sich K. an den systematischen Ausbau seiner Metaphysik, und zwar zunächst an die phänomenologische Erforschung des *individuellen Bewusstseins*. Dabei schweben ihm die eben auf dem Wege einer einfachen Reflexion gewonnenen und im weiteren erst tiefer zu begründenden Einsichten über die Grundstruktur des Seins richtunggebend vor Augen. Als ein Sein wird auch die individuelle Persönlichkeit über die gleiche Grundstruktur verfügen, die wir eben am Sein als solchem aufgedeckt haben. Auch in ihr wird man einen Mittelpunkt feststellen können, um welchen sich ein « Anderes » gruppiert, das zwar vom Mittelpunkt verschieden ist, aber dennoch nicht etwas völlig « Anderes » darstellt.

Und in der Tat, ein phänomenologischer Einblick in das eigene Bewusstsein zeigt uns, wie sich die Persönlichkeit innerhalb ihrer selbst spaltet, « ' enteint ' (3), in einen quellenden

(1) P. 13.

(2) Ebenda.

(3) раз'единяется; im Interesse eines engeren Anschlusses an den nicht leicht wiederzugebenden Gedankengang K.s verwenden wir im weiteren statt eines sprachlich eleganteren Ausdruckes den Neologismus « enteinen », der sich vollkommener mit dem russischen раз'единять deckt und die von K. so häufig verwandten Verbalien « Enteinung » und « Enteintheit » zulässt.

und erkennenden Mittelpunkt, den wir 'Ich' nennen », und in eine in ununterbrochenem Fluss aus demselben hervorsprudelnde Vielheit von Momenten (etwa Akte des Erkennens mit ihren mannigfaltigen Inhalten, des Wollens, der Freude und der Trauer...), die « durch dieses 'Ich' erzeugt, hervorgebracht wurde und von ihm 'erkannt' wird » (1). K. bezeichnet diese Momente mit dem Ausdruck « das Meinige », um damit einerseits auszudrücken, dass sie in bedeutend weniger scharfer Weise dem Ich gegenüberstehen als die Aussenwelt, anderseits aber nach ihrem Hervorgehen aus dem Ich auch nicht mehr schlechthin identisch sind mit ihm, was wohl im Momente ihres Hervorgehens selbst der Fall war. Bei diesem Prozess der Enteinung lässt sich « ganz am Anfang » noch leicht die unmittelbare Einheit von Bewusstseinszentrum und Bewusstseinsinhalt erfassen (z. B. ich – denke); man muss jedoch sofort die Feststellung einer ständigen Entfremdung und Entfernung des Bewusstseinsinhaltes vom Zentrum, dem Ich, machen (z. B. ich – habe gedacht, während ich jetzt etwas anderes tue, oder wenigstens etwas anderes denke) (2).

Diesen Prozess der ständigen Entfremdung des Bewusstseinsinhaltes vom Bewusstseinszentrum schildert K. in einem früheren Werk, der « Philosophie der Geschichte »: der gegenwärtige Bewusstseinsinhalt, « Moment », wird bei seinem Hinabsinken in die Vergangenheit « unmerklich blasser, blutleer, büsst Macht und Freiheit ein, verliert seine Veränderlichkeit, erstarrt, stirbt » (3). Im Moment seines Hervorgehens aus dem Ich ist meine Persönlichkeit in ihm völlig frei, kann ihm diese oder jene Richtung geben. Anders aber, sobald er einmal hervorgegangen ist. « Das Vergangene ist... schon unabänderlich, es ist verknöchert, abgestorben: es ist etwas Schwerfälliges (косное), 'Gemachtes' », mein gegenwärtiges Ich schon Bestimmendes (4). K. sieht die Ursache davon in einem Übergewicht der Enteintheit über die Einheit in der Persönlichkeit. Aus diesem Übergewicht der Enteintheit erklärt es sich, dass « wir die Entfremdung des 'Be-

(1) P. 15.
(2) P. 16.
(3) *Философия истории* (« Philosophie der Geschichte »), S. 37.
(4) Ebenda.

wusstseinsinhaltes' vom 'Ich' als Vernichtung, als Sterben der Persönlichkeit empfinden. Das Entfremdete und in die Ferne Gerückte betrachten wir als wenn schon nicht tote. so doch nur zur Hälfte lebendige Gegebenheit, als Notwendigkeit... und Abgestorbenheit der Persönlichkeit. 'Wer wird mich erlösen vom Leibe des Todes?' » (1).

So haben wir schon zwei der Seinsweisen kennen gelernt, in welchen sich die Persönlichkeit verwirklicht: als erste zeigte sich eine gewisse « Ureinheit » der Momente, das Ich, aus welchem sie hervorquellen; als zweite Seinsweise erschien dann die « Enteintheit », die gesamte in kontinuierlichem Fluss aus der Ureinheit hervorquellende Menge von Äusserungen, Entfaltungen, Momenten, in denen sich die Persönlichkeit entfaltet und bestimmt.

Man war immer geneigt, das Hervortreten der Vielheit aus der Ureinheit unter ein Werturteil zu stellen und als einen « Fall », ein Der-Unvollkommenheit-Überantwortetsein zu deuten. So sah Schelling im Heraustreten der Potenzen aus dem Absoluten deren « Abfall ». In ähnlicher Weise wertete die Existenzialphilosophie das Heraustreten des Daseins aus der ursprünglichen Ganzheit und Geschlossenheit in die Kleinlichkeiten des Alltags als dessen « Schuldigsein »; Heidegger nennt es die « Erbsünde ». K. mahnt hier zur Vorsicht: worin liegt denn genau genommen der « Fall », die Unvollkommenheit im oben beschriebenen Entfaltungsprozesse der Persönlichkeit? Doch nicht « darin, dass wir mannigfaltiger, reicher geworden sind ». Wenn wir schon von einem Fall sprechen wollen, so kann der doch nur darin liegen, « dass wir bei unserer Entfaltung in die Vielheit unsere Einheit nicht bewahrten oder diese nicht in gleichem Masse, in dem die Vielheit wuchs, 'verstärkten' », m. a. W. darin, dass die Enteintheit über die Einheit das Übergewicht hat. Nachdem wir uns enteint haben, finden wir in uns nicht die Kraft, unsere Vielheit wieder vollkommen in die Einheit zurückzunehmen, uns « wiederzueinen » (воссоединиться). Daher kommt es, wie wir oben feststellten, dass unser eigener vergangener Inhalt dem Ich der Gegenwart als etwas Fertiges, Gegebenes, Starres gegenübersteht und seine Freiheit beschränkt. Die Wieder-

(1) P. 16.

zurücknahme unserer Vielheit in unsere Einheit bleibt mangelhaft, bloss erkenntnismässig (Erinnerung!), nicht seinsmässig, wir sind nicht imstande, « uns vollkommen zu ' erfassen ' (пoять себя), zu verstehen (понять) und zu erkennen » ([1]). « Unser Unglück liegt nicht in der Enteinung als solcher..., sondern im Zerfall..., im *schlechten Sterben* » (das « schlechte » Sterben ist zu verstehen wie Hegels « schlechte » Unendlichkeit: es hat wohl etwas von der « Wahrheit » dieser Kategorie an sich, aber verwirklicht sie nicht ganz).

Wir fühlen in uns jedoch den ausgesprochenen Drang nach vollkommener Wiederherstellung unserer Einheit und Ganzheit, « wir müssen und können (denn sonst hätten wir in uns kein derartiges Bewusstsein und Verlangen!) dies leisten, jedoch so, dass wir dabei die aus uns hervorgegangene Mannigfaltigkeit bewahren und bloss den zu Tage getretenen Mangel an Einheit auffüllen » ([2]). Damit erschien auch schon die dritte Seinsweise unserer Persönlichkeit auf dem Plan: die « Wiedereinung ». « Wir müssen und wollen (wollen – wenn wir nicht kleinmütig sind) alles, was in uns stirbt, wiedererwecken, die sterbende Persönlichkeit selbst und zwar ganz... Wir müssen das Vergangene wieder mit dem Gegenwärtigen vereinigen, dem Vergangenen... die Aktualität des Gegenwärtigen ' wiedererstatten ' und nicht zwar die Zeitlichkeit, wohl aber deren Unvollkommenheit bezwingen » ([3]). Dieser Gedanke K.s berührt sich in seiner Kühnheit mit dem Traum Fjodorows, der auch die Vergangenheit und Vergänglichkeit bezwingen wollte, und zwar in der « Wiedererweckung » der verstorbenen Generationen, worin der Höhepunkt des Fortschrittes liegen sollte.

3. Hier macht K. jedoch eine sehr wesentliche Feststellung: wie sehr ich mich auch bemühe, zur Einheit und Ganzheit meiner Persönlichkeit zu gelangen, ich komme nicht hinaus über eine rein theoretische, bloss erkenntnismässige Einigung; zu einer lebendigen, seinsmässigen Wiedereinung gelange ich nicht. Und doch habe ich in mir den unabweisbaren Drang nach einer vollkommenen Wiedereinung. Diese

(1) P. 17.
(2) Ebenda.
(3) P. 21.

Feststellung lässt K. die für sein System überaus wichtige *Unterscheidung von vollkommener und unvollkommener Existenz* der Persönlichkeit finden: gelingt mir die vollkommene Wiedereinung nicht und habe ich dennoch in mir den unabweisbaren Drang nach derselben, so folgt daraus, dass mein empirisches Sein eben unvollkommen ist. In der Tatsache aber, dass ich meine mangelhafte Wiedereinung als mangelhaft erkenne, habe ich das Unterpfand, dass es auch eine vollkommene Wiedereinung gibt, dass es ausser der « Unvollkommenheit », der empirischen Seinsordnung, auch eine Ordnung der « Vollkommenheit » gibt. Denn erkenne ich die Unvollkommenheit *als* Unvollkommenheit, so erkenne ich sie im Lichte einer Vollkommenheit; ich könnte aber nicht einmal die Idee von einer Vollkommenheit haben, wenn es diese nicht gäbe (1). Es muss also auch meine Vollkommenheit geben, in welcher meine Vielheit zur vollkommenen Einheit zusammengeschlossen ist, in der die Enteintheit überwunden ist, in welcher meine Persönlichkeit, sterbend in der Enteinung, wieder aufersteht in der Wiedereinung (2).

Mit dieser Annahme einer Welt der Vollkommenheit, die hinter dieser empirischen Welt und durch sie hindurch erschaut wird, reiht sich K. in die im Osten vorherrschende platonische Tradition ein mit ihrer Unterscheidung von κόσμος αἰσθητός und κόσμος νοητός. Diese Unterscheidung einer Ordnung der Vollkommenheit und einer Ordnung der Unvollkommenheit stellt geradezu einen Grundpfeiler in K.s System dar und kehrt auf Schritt und Tritt bei der Behandlung sämtlicher Probleme wieder.

4. So stellt die individuelle, ihrer selbst bewusste Persönlichkeit eine Dreieinheit aus Ersteinheit. Enteinung und Wiedereinung dar. Wir haben die einzelnen Momente noch eingehender zu behandeln.

Die Annahme einer *Ersteinheit* wird durch die Tatsache erforderlich, dass mir die Bewusstseinsanalyse die Inhaltsfülle meines Ich nicht als fertige Gegebenheit, sondern als « Resultat eines noch andauernden Enteinungsprozesses erscheinen

(1) Vgl. P. 207.
(2) P. 18.

liess. Ist aber ein solcher Prozess ohne irgend eine Einheit, die sich enteint, möglich? » ([1]).

Die metaphysische Voraussetzung des phänomenologisch aufgedeckten Prozesses der Enteinung besteht also in einer Ersteinheit. Mit ihr sind wir aber auch bei der letzten Begründung angelangt. Denn die Frage « Woher die Einheit? » hat keinen Sinn. « Im Prozesse der Enteinung der Persönlichkeit gelangen wir, uns rückwärts bewegend, unbedingt zu ihrer Ersteinheit... Die ontische Priorität dieser Einheit kann keinem Zweifel unterliegen. Die Frage 'woher ist *diese* Einheit?' zeigt, dass die gegebene Einheit nicht Einzigkeit ist, sondern Teil einer Vielheit und folglich nicht Eines, nicht Einheit. Dagegen ist die Frage 'woher die Vielheit?' vollkommen angebracht. Diese ist aus der Einheit, da sie *ihre* Enteintheit darstellt » ([2]).

Hier drängen sich uns sofort einige Bedenken auf: leugnet K. damit die Existenz der Aussenwelt und die Existenz eines vom Menschen verschiedenen Gottes? Was die erste Frage anlangt, sei hier bloss kurz vermerkt, dass die individuelle Persönlichkeit, wie wir weiter unten noch ausführlicher zeigen werden, nach K. selbst nur ein « Moment » innerhalb der universalen, « symphonischen » Persönlichkeit des Weltganzen darstellt, in ihren untergründigen Seinstiefen also mit der gesamten Welt verbunden ist. Auf das Problem Gott – Welt und die Schwierigkeiten, in die K. bei der Behandlung dieser Frage kommt, werden wir in den Schlussbemerkungen zurückkommen.

Die Ersteinheit ist das Prinzip der Mannigfaltigkeit, der Enteinung. Wie kommt es aber zum Hervortreten der Vielheit aus der Einheit? Hier finden wir bei K. den Hegelschen Gedanken wieder, dass die Einheit nur als Einheit von etwas möglich ist, als Einheit einer Vielheit; ohne diese wäre sie nicht konkret, ohne sie bliebe sie ein leeres Abstraktum. « Eine indifferente und zugleich konkrete Einheit gibt es nicht... Das Sein ist durchaus nicht eine Einheit ohne Unterschied und ohne Antlitz (безразличное и безличное единство), ohne Selbstenteinung oder Selbstanordnung (самораз'единение и

([1]) P. 16.
([2]) P. 27 f.

самораспределение) » (1). Eine echte Einheit ist immer eine « Vieleinheit ». So auch die Persönlichkeit: sie ist « eine und enteint sich deswegen. weil sie eine ist und sein muss » (2).

Den Ausführungen über das Zweite, die *Enteinung* und Enteintheit, legt K. den Gedanken zugrunde, den er als platonisch bezeichnet (3), dass die absolute Vielfältigkeit gleichbedeutend mit Nichtsein sei: « Die volle Enteintheit und absolute Vielheit ist Ende und Grenze der Enteinung, Nichtsein dessen, was sich enteint » (4). Wir müssen uns hier bloss um Reinigung unserer Begriffe bemühen. Man sagt gewöhnlich, dass wir als endliche Wesen das Unendliche nicht begreifen. Man sollte sich aber lieber klar machen, dass wir gerade im Gegenteil infolge unserer Unendlichkeit nicht imstande sind, das Endliche zu begreifen und uns unser Ende vorzustellen. Nur ist — zufolge unserer Unvollkommenheit — unsere Unendlichkeit eine « schlechte » (im Sinne der Hegelschen « schlechten Unendlichkeit »). Unsere unvollkommene Unendlichkeit wirkt sich hier aus, wo wir uns bemühen, als Limes des Enteinungsprozesses das Nichtsein zu erfassen. Gewöhnlich unterliegen wir bei diesem Versuch der Gewalt grob materialistischer Vorstellungen; wir stellen uns den Enteinungsprozess als « Abspaltung » von Teilchen eines Ganzen vor; so gelangen wir aber nie zum Nichtsein: sowohl das Ganze, als auch jeder abgespaltene Teil erweisen sich als unzerstörbar; sie erreichen nie das Nichtsein.

Um das Nichtsein als Limes des Enteinungsprozesses zu erfassen, dürfen wir es nicht als am Ende des Prozesses befindlich denken, sondern müssen trachten, es in jedem einzelnen Gliede desselben zu erschauen. Enteinung bedeutet, wie im Ganzen des Prozesses, so auch in jedem einzelnen seiner Momente, Vergehen und vollkommene Auflösung der Einheit. Greifen wir einen Moment heraus: Enteintheit ist hier Zweiheit. Sofern sie Zweiheit ist, ist sie Verneinung der Einheit; sofern sie jedoch *ist*, ist sie nicht Zweiheit, sondern neue

(1) P. 18.

(2) P. 16.

(3) Vgl. den Artikel *Основы политики. Евразийский временник.* Книга V-ая. Paris 1927, S. 192.

(4) P. 31.

Einheit. (Vielleicht wird diese etwas dunkle Behauptung K.s im Lichte des eingangs über die Transzendenz des Seins Gesagten verständlicher: es gibt nur das eine und einzige Sein und alle Verschiedenheiten sind nur « häusliche Angelegenheiten » des Seins. Ist dem so, dann ist es verständlich, dass für K. Entschwinden der Einheit gleichbedeutend mit Nichtsein ist). Diese neue Einheit ist schon nicht mehr die erste, welche vor der Enteinung war. Sie ist verschieden von der ersten, wenn sie auch aus ihr hervorging und sie als Zweieinheit (und im weiteren Verlauf des Prozesses: als Vieleinheit) ausdrückt und realisiert (1).

Was an diesem einen aus dem Prozesse herausgegriffenen Gliede aufgezeigt wurde, gilt auch für die so erstandene neue Einheit, auch sie vergeht und ersteht wieder in einer neuen u. s. f.; auf diese Weise vergeht aber eine jede der durch den Enteinungsprozess entstandenen Vieleinheiten. Daraus ergibt sich, dass das Zweite, welches die sich enteinende Persönlichkeit darstellt, infolge des in jedem einzelnen Momente sich vollziehenden Vergehens deren Vergehen, Nichtsein bedeutet.

Bedeutet also das Zweite, die Enteinung, das Nichtsein der Persönlichkeit, so liegt in der *Wiedereinung* und Wiedergeeintheit der Persönlichkeit ihre Auferstehung, das Wiedersein. Da die drei Momente: Ersteinheit, Enteinung und Wiedereinung ein und dieselbe Persönlichkeit sind, so wird es durch die Wiedereinung möglich, dass die Persönlichkeit trotz ihres Nichtseins doch auch immer *ist*. « Unter Zugrundelegung von groben, primitiven Bildern kann man sagen, dass in ihr die Enteinung 'gelöscht' wird durch die Wiedereinung, die Enteintheit 'aufgefüllt' ist durch die Wiedergeeintheit, das Sterben durch die Auferstehung, das Nichtsein durch Wiedersein » (2).

Die Wiedereinung hat aber noch eine weitere Aufgabe: sie hat nicht nur das Sein der ganzen Persönlichkeit trotz ihres Nichtseins sicherzustellen, sondern sie hat auch die Realität des Zweiten selbst, der Enteinung, zu gewährleisten. Ohne sie wäre das Zweite bloss Nichtsein, d. h. wäre überhaupt

(1) Vgl. P. 32.
(2) P. 33.

nicht; durch das Dritte hingegen wird das Zweite ein reales Nichtsein. Die Wiedergeeintheit ist Sein der Enteintheit, Sein des Sterbens, Sein des Nichtseins. « Ein derartiges 'Sein des Nichtseins' ist aber bloss denkbar als Selbstauferstehung aus dem Nichtsein dessen, was zu Grunde gegangen war, als Auferstehen der zu Grunde gegangenen Einheit und ihre Vereinigung mit der Ersteinheit » (1).

Während die Unterschiedenheit des Zweiten vom Ersten, d. h. der Enteinung von der Ersteinheit, ohne weiters einzusehen ist, gibt K. durchaus zu, dass die Unterschiedlichkeit des Dritten vom Zweiten als eines eigenen Momentes nicht so leicht zu ersehen ist. Nicht umsonst, sagt K., hat ein so scharfer Metaphysiker wie Plotin diese beiden zur Alleinheit des Nous verschmolzen (2). Auch könnte man leicht versucht sein, das Dritte ganz wegzuleugnen.

Auf das Vorhandensein des Dritten, der Wiedereinung, werden wir aber schon durch die Tatsache verwiesen, dass wir ihr zustreben und sie als unsere Pflicht erachten. K. hat dabei wohl die dem Menschen angeborene Sehnsucht nach Überwindung der Vergänglichkeit vor Augen (3). Und in der Tat können wir auch den — wenngleich schwachen — Versuch einer solchen Wiedereinung unserer selbst, einer Zurücknahme unserer vergangenen Momente in unser Ich im Phänomen der Erinnerung beobachten. Indem ich mir das Vergangene ins Bewusstsein zurückrufe, einige ich es bis zu einem gewissen Grade wieder mit mir und werde in höherem Masse — wenn auch so immer noch unvollkommen — eins, als ich es vorher war, da ich mich nicht an meine Vergangenheit erinnerte. Gäbe es aber überhaupt keine Wiedereinung, auch nicht in dem eben geschilderten defizienten Grade,

(1) P. 34.

(2) P. 43 f.

(3) Diese Theorie der Überwindung der Vergänglichkeit durch Wiederzurücknahme aller schon hervorgebrachten Momente in die erfüllte Einheit meiner Persönlichkeit lässt sich in den Werken K.s bis in seine philosophischen Erstlingswerke zurückverfolgen. In den « Noctes Petropolitanae » erscheint dasselbe Problem unter der Form der « Allzeitlichkeit ». Gerade hier ist sehr schön zu sehen, unter wessen Einfluss K. dieses Problem stellt: Ausdrücke wie « Mondlichtmenschen » verweisen deutlich auf W. W. Ro-

so sähe das Leben des Menschen ganz anders aus, als es tatsächlich aussieht. Die Einheit der Persönlichkeit würde sich ständig verringern. Da aber Erkennen und Wissen eine gewisse Einung des Subjektes innerhalb seiner selbst bedeuten, « würden z. B. in diesem Falle die Menschen von ihrer Geburt an immer dümmer und dümmer, würden ihr Selbstbewusstsein verlieren und würden immer weniger und weniger » (1). In der Tat beobachten wir aber etwas ganz anderes: die Einheit schwankt in gewissen Grenzen, wächst an und nimmt ab, ändert sich sowohl dem « Umfang » wie auch der Intensität nach. In der Gesamtlinie unserer Entwicklung können wir einen Moment als Höhepunkt unserer Einheit betrachten. Dieser Höhepunkt fällt aber nie mit dem Moment unseres Geborenwerdens zusammen (2).

Daraus folgt, dass es eine Wiedereinung in unserer Persönlichkeit gibt. Sie muss aber auch ein sowohl vom Ersten wie auch vom Zweiten verschiedenes Moment sein. Denn als « -einung » kann sie nicht identisch sein mit dem Ersten, welches das Moment der Ruhe in der Persönlichkeit darstellt. Ebensowenig kann sie mit der sich enteinenden Einheit identifiziert werden. Denn in diesem Falle würden sich die beiden gleich im ersten Augenblick ihres Hervorgehens neutralisieren und könnten überhaupt nicht auftreten. Die Persönlichkeit wäre bloss Ersteinheit, aber auch das wäre unmöglich, weil sie ohne Enteinung keine Bestimmtheit hätte, unbestimmt und daher unwirklich wäre (3).

Der Irrtum Plotins, der die beiden im Nous vereinigte, ist aber nach K. verständlich, das Zweite und Dritte sind in der Tat leicht zu verwechseln. Denn wir stellen sie beide als « -einungen », als Bewegung, in gleicher Weise dem Ersten als der Ruhe in der Persönlichkeit gegenüber. Ihrem Inhalt nach ist ferner die dritte Einheit die gleiche wie das Zweite, ja das Zweite verdankt, wie wir gesehen haben, als Nichtsein seine Realität erst dem Dritten. All dies macht den Irrtum Plotins verständlich. Letzten Endes aber — und dies ist eine sehr charakteristische und aufschlussreiche Bemerkung — er-

(1) P. 45.
(2) Ebenda.
(3) P. 45.

klärt sich Plotins Irrtum dadurch, « dass er, indem er sich ausserhalb des Christentums stellte, die heuristische Bedeutung des christlichen Dogmas vernachlässigte » ([1]). Wir werden auf diese « heuristische Bedeutung » des christlichen Dogmas gleich noch ausführlicher zurückkommen müssen.

Hier in der « Wiedereinung » vor allem ist es, dass die innere, seinsmässige Einheit der Momente untereinander erreicht wird. Dabei ist es aber wichtig darauf hinzuweisen, dass diese Einheit der Vielheit gerade durch das Moment des « Nichtseins » erreicht wird. « Die Möglichkeit... der vollkommenen Einheit der Persönlichkeit ist bedingt durch die Vollkommenheit ihres Todes und des Todes eines jeden ihrer Momente... » ([2]). So erhält die Enteinung als « Gang zum Nichtsein » ganz die gleiche Bedeutung wie der « Widerspruch » bei Hegel ([3]).

5. Einige wesentliche Ergänzungen dieser Theorie der Dreieinheit ergeben sich für K. noch aus der Erforschung des Verhältnisses dieser drei Momente zu einander.

Hier ist zunächst die Reihenfolge wesentlich: zuerst Ersteinheit, dann Enteinung und zuletzt Wiedereinung; dabei ist aber zum richtigen Verständnis unbedingt zu beachten, dass es sich hier nicht um ein zeitliches « zuerst » handelt, sondern um eine ontische Priorität.

Während in der Ersteinheit das Moment der Ruhe gegeben ist, stellen Enteinung und Wiedereinung zusammen das

([1]) P. 47.

([2]) P. 93.

([3]) In Hegels System liegt die Rolle des « Widerspruchs » fürs erste darin, aus der im « Anfange » liegenden leeren, abstrakten Allgemeinheit Bestimmungen hervorzutreiben; dann aber ist es noch seine Aufgabe, dadurch dass er « aufgehoben » (d. h. überwunden und erhalten) wird, die durch ihn hervorgebrachte Mannigfaltigkeit wieder zur Einheit zurückzuführen, und zwar zu einer nunmehr konkreten, erfüllten, nicht mehr abstrakt-leeren Einheit: « Dieser innere Widerspruch des Konkreten ist selbst das Treibende zur Entwicklung. So kommt es zur Existenz der Unterschiede. Ebenso widerfährt dem Unterschiede auch sein Recht. Dieses Recht ist, dass er zurückgenommen, wieder aufgehoben wird; seine Wahrheit ist nur, zu sein im Einen... Der Unterschied, indem er ist, ist nur ein verschwindender, wodurch die volle, konkrete Einheit hervorgeht ». HEGEL. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Sämtliche Werke.* 2. Aufl. Stuttgart, Band 17, 1940, S. 54.

Moment der Bewegung innerhalb der Persönlichkeit dar. « Vereinigen wir diese beiden im Begriffe der '-einung', so sehen wir, wie sich in ein und derselben Persönlichkeit, und gerade in ihr *als* einer und derselben, Ruhe und Bewegung gegenüberstehen » (1). Ist dem aber so, wie ist dann das Verhältnis dieser beiden zum Ersten zu fassen? Sie dürfen ja weder schlechthin ins Erste hineinverlegt, noch auch schlechthin von ihm getrennt werden.

Die Behandlung dieser Aporie führt K. zur Unterscheidung einer zweifachen Ersteinheit. In sich ist die Ersteinheit unbestimmbar, denn alle Bestimmtheiten treten erst in der Enteinung auf. So steht die « *Ersteinheit an sich* » über jeglicher Bestimmung (vgl. Schellings « wesenlosen Grund »!), über dem Unterschied von Ruhe und Bewegung, oder besser gesagt: als solche ist die Ersteinheit sowohl Ruhe als auch Bewegung. Als solche enthält sie die Enteinung und Wiedereinung, das Zweite und Dritte in sich. Anderseits müssen die beiden jedoch auch ausserhalb der Ersteinheit sein. Denn als Enteinung besagt das Zweite Trennung, nicht nur innerhalb seiner selbst, sondern auch Trennung vom Ersten; so ist es notwendig auch ausserhalb des Ersten. Als solches bestimmt es das Erste, bestimmt es aber bloss für sich, im Verhältnis zu sich (und infolgedessen auch für das Dritte). Diese Ersteinheit, gesehen in ihrer Bezogenheit auf das Zweite und Dritte, ist « *nur* Einheit und *nur* Ruhe. Dieses 'nur' (das, wohlgemerkt, eine Realität darstellt!) besteht aber nur für die -einungen: die Enteinung begrenzt für sich und für die Wiedereinung real die Ersteinheit ». Diese Ersteinheit, in der letzten Rücksicht gesehen, nennt K. die « *bestimmte Ersteinheit* »; sie ist *nur* Ruhe und *nur* Einheit. Die « Ersteinheit an sich » hingegen « steht über der Bestimmung, hebt die Bestimmung auf ». Sie ist weder Ruhe noch Bewegung, weder Einheit noch Vielheit, oder besser, sowohl Ruhe als auch Bewegung, sowohl Einheit als auch Vielheit (2).

Die « Ersteinheit an sich », die « bestimmte Ersteinheit », die Enteinung und Wiedereinung sind aber ein und dieselbe Persönlichkeit. Deswegen darf die « Ersteinheit an sich » nicht

(1) P. 28.
(2) P. 38.

als ein Viertes, zu den dreien Hinzukommendes aufgefasst werden, sondern ist zu fassen als die *Dreieinheit* von bestimmter Ersteinheit, Enteinung und Wiedereinung (1).

Ferner unterstreicht K., dass das Zweite und Dritte nicht aus der Ersteinheit an sich hervorgehen, sondern aus der bestimmten Ersteinheit; ihren Ursprung haben sie in dieser; ihren « Inhalt » jedoch haben sie nicht in der Ersteinheit als bestimmter, sondern in der Ersteinheit an sich (2).

Was insbesondere das Hervorgehen des Dritten anlangt, betont K., dass es, obgleich es *nach* dem Zweiten folgt, doch nicht *aus* dem Zweiten hervorgeht, sondern *aus* dem Ersten *durch* das Zweite; denn die Enteinung kann unmöglich das hervorbringen, was sie verneint: die Einheit. Wiedereinung ist aber gerade die Rückkehr zur Einheit. Sie muss daher aus dem Ersten durch das Zweite hervorgehen (3).

6. Schon die gesamte Darlegung der Lehre K.s über die Dreieinheit, in besonderem Masse aber die letzten Ausführungen, werden den Leser wohl stark an das christliche Dogma von der *göttlichen Dreifaltigkeit* erinnert haben. K. bietet selbst in der Hl. Dreifaltigkeit dem theologisch geschulten Leser eine Analogie: « Dem, was wir Ersteinheit oder Dreieinheit nennen, entspricht die 'Ousia', der bestimmten Ersteinheit — der Vater, der sich selbst enteinenden Einheit — der Sohn, der sich selbt wiedereinenden der Hl. Geist. Aus der Hypostase, und nicht aus der Ousia des Vaters wird der Sohn geboren und geht der Hl. Geist hervor, denn eine eigene Wesenheit (Ousia) hat weder der Vater, noch der Sohn, noch der Hl. Geist, sondern alle drei Hypostasen und eine jede einzelne von ihnen sind ein und dieselbe Wesenheit (Ousia) » (4). Diese Analogie ist für K. nicht nur irgend etwas rein Gedankliches, was nur der Erläuterung halber herangezogen würde, sondern sie liegt durchaus in natura rei, sie ist der kreatürlichen Persönlichkeit durchaus wesentlich. « Die Persönlichkeit kann entweder überhaupt nicht existieren, oder sie ist eine Dreieinheit, Bild und Gleichnis der Hl. Dreifal-

(1) Ebenda.
(2) P. 41.
(3) P. 28.
(4) P. 39.

tigkeit » [1]. Gegen den Vorwurf, auf diese Weise werde die Metaphysik unbewiesenen dogmatischen Sätzen unterworfen, rechtfertigt er sich durch den Hinweis auf die heuristische Bedeutung des christlichen Dogmas für die Philosophie: « Ich möchte jedoch von vornherein den Vorwurf abweisen, die Metaphysik unbewiesenen dogmatischen Sätzen zu unterstellen. Erstens gehören diese Sätze zu den sichersten Grundlagen jeglicher Beweisführung. Zweitens leugne ich durchaus nicht die ganz einzigartige *heuristische* Bedeutung, über welche die christlichen Dogmen für die gedankliche Erfassung des persönlichen Seins verfügen. Ich behaupte jedoch, weder rein äusserliches Analogisieren, noch auch verstohlenes Beweisen theologischer Wahrheiten zu betreiben. Ich lasse mich nach Massgabe meiner Kräfte und Möglichkeiten durch die Wahrheiten meines Glaubens erleuchten und *beschreibe* dann einfach und unvoreingenommen das persönliche Sein. Und nicht meine Schuld ist es, wenn sich in ihm die Wahrheiten des Christentums widerspiegeln » [2].

So finden wir bei K. auch in der Behandlung der göttlichen Dreifaltigkeit dieselben Kategorien wieder, die wir eben an der kreatürlichen Persönlichkeit aufgedeckt haben. Da in der göttlichen Dreieinigkeit das Moment der Unvollkommenheit nicht zu berücksichtigen ist, finden wir hier diese Kategorien noch deutlicher und reiner, als bei Behandlung der kreatürlichen Persönlichkeit. Die obigen Ausführungen rücken daher in noch helleres Licht, wenn wir einige Gedanken K.s über die göttliche Dreifaltigkeit wiedergeben.

K. befasste sich mit diesem Problem schon in früheren Schriften; so finden wir in seinem Werke « Über die Prinzipien » im wesentlichen dieselben Gedanken, wenn auch in anderer Terminologie. Die « Ersteinheit an sich » heisst da « das Unfassbare »; die « bestimmte Ersteinheit » tritt unter den Namen « das Unnennbare », « Vater der Wahrheit » oder auch « Nicht-Wahrheit » auf, im Gegensatz zum Zweiten, das hier meist « Wahrheit » heisst; unter den Bezeichnungen für das Dritte ist besonders der Name « Tröster » zu vermerken,

(1) P. 47.
(2) P. 51 f.

der wohl in Anlehnung an den byzantinischen liturgischen Sprachgebrauch geprägt ist [1].

«... Im Abgrunde des Unfassbaren liegt die Nicht-Wahrheit, alles in Sich enthaltend, Schweigende Tiefe und Undurchdringliches Dunkel, hoch erhaben über Sein und Nichtsein. Doch siehe, da erkennt die Nicht-Wahrheit, dass sie sich im Abgrund des Unfassbaren findet; erkennt es dadurch, dass Sie Sich in der Wahrheit und als Wahrseiende entfaltet. Das Licht erstrahlt aus dem Dunkel, welches selbst Licht ist... Schon ist das Dunkel, das nicht zu Erschauende Licht zu erschauen, aufleuchtend im Lichte und als Licht. Das Schweigen ist nun vernehmbar im Wort... Die Wahrheit schöpft den ganzen Abgrund der Nicht-Wahrheit aus bis auf den Grund, wenngleich dieser Abgrund auch unerschöpflich bleibt; sie wird so zur ganzen Fülle des Unfassbaren, welche zugleich auch Fülle der Nicht-Wahrheit ist. Jedoch zur Fülle geworden, hört die Wahrheit auch schon auf, Wahrheit zu sein, kehrt zurück in den Schoss der Nicht-Wahrheit, der sie gezeugt hat» [2].

Gerade durch dieses «Nichtsein» der Wahrheit, des Zweiten, wird es ermöglicht, dass Vater und Wahrheit trotz ihrer Verschiedenheit doch auch eins sind: «Die Einheit der Wahrheit mit der Nicht-Wahrheit ist möglich. denn die Wahrheit hat Anfang, woraus folgt, dass sie nicht bloss 'ist' sondern auch 'nicht ist'; hat sie Anfang, so hat sie auch Ende. Natürlich ist die Wahrheit nicht anfänglich und endlich in unserem kreatürlichen Sinn dieser Worte: sie steht über Sein und Nichtsein, doch so, dass sie diese beiden unterscheidet... Bloss durch den Tod der Wahrheit, welcher Sie in die Nicht-Wahrheit zurückführt, in welcher Ihr Anfang liegt und in welcher es kein 'ist nicht' gibt — sagt Sie doch von Sich: 'Ich bin der Seiende' —, ist Fülle der Einheit möglich...

«... Die Wahrheit ist Prinzip der Enteinung, Enteinung und Enteintheit des Unfassbaren. Sie ist die Gottheit als Alleinheit, die Gottheit in ihrer Bestimmtheit und Verteiltheit (ἓν καὶ πολλά), Mannigfaltigkeit. Die Wahrheit zählt (λογίζει) gewissermassen die göttlichen Momente; und deswegen ist Sie die Vernunft und das Wort (λόγος).

(1) Vgl. den in der byzantinischen Liturgie sehr häufig wiederkehrenden Hymnus «Himmlischer König, Tröster, Geist der Wahrheit...»; unter dem Titel «*Утѣшитель*» veröffentlichte S. Bulgakow ein Buch über den Hl. Geist.

(2) *О началахъ* («Über die Prinzipien»). S. 158-160.

Äusserste Grenze des Zählens und der Enteinung ist jedoch Vernichtung, 'Erschöpfung', Nichts (κένωσις, κένωμα). Das endlose 'Zählen' erschöpft und leert die Unendliche Fülle, das Pleroma wird zum Kenoma. Deswegen ist die Wahrheit, der Logos, das Schwert, welches schneidet und tötet, Prinzip des Göttlichen Todes und der Göttliche Tod » (1).

« Indem Sie Sich von der Nicht-Wahrheit, und infolgedessen auch innerhalb Ihrer Selbst enteint, entdeckt die Wahrheit in Sich und durch Sich in der Nicht-Wahrheit Selbst, von welcher Sie *alles* erhält, das 'Wird-sein' als Prinzip, welches dem enteinenden Prinzip gegenübersteht, als Ihre Erfüllung. Dieses einende Prinzip ist immer im Unnennbaren: denn sonst würde die Wahrheit es weder in Sich, noch ausser Sich entdecken. Jedoch war dieses einende Prinzip wahrhaft nicht *vor* der Wahrheit und ist deswegen das 'Wird-sein'. Es bestimmt sich *nach* der Wahrheit und *durch* die Wahrheit, *nach* der Enteinung und *durch* die Enteinung. Und es bestimmt sich nicht als Einheit, nicht als schlechthin einendes Prinzip, sondern als *Wiedereinung* des sich Enteinenden und Wiedergeeintheit des Enteinten... Es ist nicht schlechthin Sein, sondern Wiedersein (пакибытie) (2). nicht einfach Leben, sondern Leben, erstehend aus dem Tode und deswegen unsterbliches Leben...

« ...Wenn die völlige Enteintheit des Zweiten und Ersten wirklich ist, und wenn sie wirklich ist als Sein des Zweiten, so bloss deswegen, weil das Dritte das Zweite zur Einheit mit dem Ersten zurückführt, Es auferweckt, in Wahrheit als Trost erscheinend im Tode des Sohnes... Das Erste, mag es auch das Unnennbare sein, nennen wir doch das Seiende, das Anfanglos-Anfanglose; das Zweite nennen wir das Anfanglos-Anfängliche und Tod, oder das im Opfertode sterbende Leben; das Dritte den Unsterblichen, Lebenspender, Wiedererwecker » (3).

Es ist hier nicht der Ort, eingehend K.s Lehre von der göttlichen Dreifaltigkeit darzulegen und zu untersuchen. Die angeführten Stellen haben für uns deswegen eine gewisse Bedeutung, weil sie uns zugleich auch K.s Idealbild der krea-

(1) *О началахъ*. S. 161-162.

(2) Im russischen Ausdruck пакибытie klingt aus dem liturgischen Sprachgebrauch noch die Bedeutung « regeneratio » mit.

(3) *О началахъ*. S. 163-164.

türlichen Dreieinheit in ihrer Vollkommenheit zeigen, wo die « Unvollkommenheit » nicht zu berücksichtigen ist.

7. Es stellt also sowohl die göttliche, wie auch die kreatürlich-vollkommene Dreieinigkeit eine Dreieinheit von Ersteinheit, Enteinung-Sterben und Wiedereinung-Auferstehung dar. Infolgedessen ist « das Leben der Persönlichkeit ihre Auferstehung durch ihr Sterben, wenngleich sie auch als bestimmte Ersteinheit unveränderlich beharrt » ([1]). Das Sterben ist also an sich durchaus nicht das traurige Vorrecht der Kreatur in ihrer Unvollkommenheit. « Wir sind gewohnt, ... das vollkommene Sein der Persönlichkeit mit 'ewigem Leben' oder 'Unsterblichkeit' zu identifizieren. Das bedeutet aber eine Relativierung und Verarmung der Vollkommenheit, schon gar nicht zu reden davon, dass die innere Widersprüchigkeit der Wortverbindung 'ewiges Leben' uns veranlassen sollte, über den Sinn der 'Unsterblichkeit' tiefer nachzudenken. Die vollkommene Persönlichkeit ist und ist nicht. Sie ist weder als Leben noch als Tod zu definieren, denn sie ist *Leben durch* Tod, oder, wenn man will, *wahres* Leben, Leben im strengen und vollen Sinne des Wortes. Aber gerade deswegen ist sie auch vollkommene Auferstehung. Sie ist 'ruhende Bewegung und bewegte Ruhe', 'motus stabilis et status mobilis'. Einen Tod aber oder ein Leben ohne Tod gibt es nicht und kann es nicht geben: es gibt bloss Leben durch Tod, Einheit und Ruhe der Auferstehung durch Sterben » ([2]).

Das gilt aber zunächst für die Persönlichkeit in ihrem Ideal. Die empirische Unvollkommenheit bietet ein etwas anderes Bild, für sie gilt all das nur annäherungsweise. Man kann von ihr weder sagen, dass sie ist, noch auch, dass sie nicht ist. Sie ist ein Unding, etwas Unverständliches, « ein Mittelding zwischen Sein und Nicht-Sein, etwas Halblebendiges und Halbtotes » ([3]). Der Grund liegt darin, dass sie sich scheut, vollkommen zu sterben. Das ist im Sinne des oben über die Rolle des Nichtseins als Vorbedingung einer konkreten Einheit Gesagten zu verstehen. Die empirisch-unvollkommene Persönlichkeit scheut sich vor dem vollkommenen

([1]) P. 54.
([2]) Ebenda.
([3]) Ebenda.

Tod, deswegen kennt sie auch nicht das wahre Leben. Ihr Sterben ist kein richtiges, vollkommenes Sterben, in ihm wird das vollkommene Nichtsein nicht erreicht. « Das ist ein Sterben, welches nie zu Ende kommt, und ein Auferstehen, welches nur dazu gut ist, das Sterben nicht zu Ende kommen zu lassen. Das ist die *schlechte Unendlichkeit des Sterbens* » (1).

Was ist aber dann mit dem empirischen Tod des Menschen? Auch in ihm wird das vollkommene Sterben noch nicht erreicht. Er bedeutet kein vollkommenes Vergehen, « keine Unterbrechung der persönlichen Existenz, sondern bloss einen tiefen Einriss, eine unvollkommene Grenze, welche innerhalb der schlechten Unendlichkeit des Sterbens aufgerichtet ist zwischen dem empirischen und metaempirischen Sein... Er gleicht einem Vogel, der sich auf den Wasserspiegel herablässt um sich, das Wasser kaum mit dem Flügel berührend, wieder emporzuschwingen » (2).

Wodurch aber erreicht die Persönlichkeit ihre Vollkommenheit, wie kann sie den unvollkommenen Tod bezwingen? Da dessen Wesen in einer « schlechten Unendlichkeit des Sterbens » liegt, darin, « lebendiger Tod zu sein », « ist der Sieg nur dann möglich, wenn das Sterben der Persönlichkeit, sei es hier, sei es jenseits der Grenze der Empirie, zu Ende kommt... Der Tod wird nur durch den Tod besiegt (3), der schlechte durch den wahren » (4). Wie aber ist dieser wahre Tod zu denken? Darüber gibt uns K. hier an dieser Stelle keine klare Auskunft. Er verweist bloss auf die später folgende Behandlung des Problems der Überwindung der empirischen Unvollkommenheit überhaupt. Wir greifen deswegen auf eine frühere Lösung zurück: « Lass dir den göttlichen Sinn deines Sterbens zum Bewusstsein kommen, welches wahr ist im Sterben der Wahrheit. Du hast Furcht vor dem Tode und willst nicht sterben, dich selbst quälend mit deinem *kreatürlichen* Sterben. Der Tod erscheint dir schrecklich und schwer. Früher oder später wirst du aber doch seine Er-

(1) Ebenda.

(2) P. 55.

(3) Vgl. den Ostergesang der byzantinischen Liturgie: « Christus ist von den Toten erstanden, durch den Tod hat er den Tod bezwungen und denen, die in den Gräbern waren, das Leben geschenkt ».

(4) P. 55.

wünschtheit erfassen. Dann wirst du verstehen, dass du, in die Erde zurückkehrend, aus welcher du erstandest..., in der Wahrheit in den Unnennbaren Anfang von Allem zurückkehrst, und dass kein Weg zu ihm führt, der den Tod umginge. Das schreckt dich noch mit dem Schrecken des Lebendigen Gottes... Es will dir noch scheinen, als ob Ende und Ziel von allem die Unterschiedslosigkeit (безразличность) sei. Gibst du dich jedoch hin in freiwilligem Opfertod, so wirst du verstehen, dass die Unfassbare Gottheit niemals aufhört sowohl Nicht-Wahrheit als auch Wahrheit zu sein und dass durch deinen Tod in der Wahrheit und durch den Tod der Wahrheit. durch den Tod, der da ist die Wahrheit, die Gottheit unaussprechlich durchhellt wird » (1).

8. Wir wollen hier noch kurz erwähnen, da wir später darauf noch Bezug nehmen müssen, dass ausser dieser nach Analogie der göttlichen Dreifaltigkeit gezeichneten Dreieinheitsontologie in den früheren Schriften K.s noch eine andere Dreieinheit zu finden ist, die Dreieinheit des « Poss-e-st ». Im Anschluss an Nikolaus von Kues sieht K. die ganze Welt als einen Prozess, der aus dem Nichtsein der reinen Möglichkeit über das Werden zur Fülle der Wirklichkeit, der Vollkommenheit führt (2).

II. — Die Dreieinheit im kosmischen Sein.

1. Bisher beschränkten wir — mit K., dessen Darstellungsweise wir folgten — unsere Untersuchungen auf die individuelle Persönlichkeit, als das uns zunächst und unmittelbar Gegebene, als ob es keine Aussenwelt gäbe. Es war dies eine Abstraktion, die wohl ihre Berechtigung hatte; es ist nun aber an der Zeit, dieses Absehen von der Aussenwelt fallen zu lassen, und uns der Erforschung der gesamten Welt, wie sie tatsächlich existiert, zuzuwenden. Wir haben dabei wesentlich leichtere Arbeit. da wir bei der Erforschung des Bewusstseins der individuellen Persönlichkeit schon die ontologischen

(1) P. 161 f.

(2) Vgl. *О началахъ*. S. 23-26. Über eine solche Dreieinheit des Universums spricht der Kusaner z. B. in seiner Schrift *De docta ignorantia*, II, 10; in seiner Schrift *Possest* ist unter diesem Ausdruck Gott gemeint.

Grundgesetze allen Seins gefunden haben, die uns nun bei den weiteren Untersuchungen zustatten kommen.

Die Brücke zur Aussenwelt, findet K. in der Analyse des Aktes des *Erkennens*. Die Analyse der Selbsterkenntnis hatte ihm im ersten Teile die individuelle Persönlichkeit als Dreieinheit erkennen lassen; die Analyse des Aktes des Erkennens (der Aussenwelt) führt ihn nun über die Grenzen der individuellen Persönlichkeit hinaus und lässt ihn diese als Moment einer höheren, gleichfalls auf Grund der Dreieinheit in einer Fülle von Momenten sich entfaltenden Persönlichkeit verstehen.

K. beginnt mit einer Kritik zweier Hauptrichtungen der Erkenntnistheorie, des Phänomenalismus und des Intuitivismus (wobei er besonders den Intuitivismus Losskij's vor Augen hat). Erkennen der Aussenwelt im Original macht das Positive am Intuitivismus aus, absolute Gültigkeit des Erkenntnisaktes, Freiheit und Schöpfertum des Subjektes in ihm – das Positive des Phänomenalismus. K. bemüht sich, das Positive beider Systeme zu vereinigen.

Wenn im Erkenntnisakt die Aussenwelt im Original erfasst werden soll, so bedeutet dies, dass dabei eine seinsmässige Berührung zwischen erkennender Persönlichkeit und Aussenwelt stattfindet, ein gewisses seinsmässiges Verschmelzen der beiden. Und in der Tat, in den von der Aussenwelt im erkennenden Subjekt hervorgerufenen Qualitäten liegt nicht nur die Aussenwelt beschlossen, sondern auch das Subjekt, die Persönlichkeit selbst, um deren Erkenntnisakt es sich handelt. Denn nach dem im ersten Teile über die individuelle Persönlichkeit und ihre Momente Gesagten sind ja die Akte der Persönlichkeit *sie selbst,* sie ist es, die sich in ihnen entfaltet. In der Terminologie K.s ausgedrückt bedeutet dies, dass im Erkennen der Aussenwelt die Persönlichkeit selbst « in deren Qualitationen qualitiert (1) und dass diese Qua-

(1) Aus den gleichen Gründen, die uns oben bei der Übersetzung des K.schen Ausdruckes раз'единять den Neologismus « enteinen » nahelegten, geben wir das äusserst schwierig zu übersetzende Wort качествование mit dem etwas barbarisch klingenden Neologismus « Qualitation » wieder und das Zeitwort качествовать mit « qualitieren ». Eine möglichst wörtliche Wiedergabe der K.schen Gedankengänge scheint uns nämlich unumgänglich notwendig zu sein. Es ist nicht leicht zu erklären, was K. unter « Qualita-

litationen auf jeden Fall auch die Persönlichkeit selbst sind. Denn die Persönlichkeit ist eine, und so ist es unmöglich, dass ihre Qualitationen nicht auch sie selbst sind. Sie ist jedoch aktiv und autokinetisch (самодвижна). Aktiv und autokinetisch entfaltet sie in ihren Qualitationen *sich selbst*. Es ist auch keine Ausnahme zu machen für jene ihrer Qualitationen, welche sie (auch) der Aussenwelt zuschreibt: auch in ihnen entfaltet sie *sich selbst*, auch sie bringt sie *aus sich selbst* hervor » (1).

Veranschaulichen wir uns diesen Sachverhalt an einem Beispiel. Ich sehe in einiger Entfernung vor mir einen grünen, rauschenden Baum. « Sein Grün, sein Rauschen, seine räumliche Form, seine räumliche Entfernung von mir, d. h. der Raum selbst, in welchem sich meine Persönlichkeit mit dem Baum in Beziehung setzt (2), all das sind auch *meine* eigenen Qualitationen, auch *mein* Erzeugnis, auch *meine* Persönlichkeit. So bin auch ich es (natürlich nicht meinem physischen Leibe nach), der grünt und sich wiegt im Laube des Baumes, der räumlich qualitiert. Dabei handelt es sich aber nicht darum, dass ich zuerst die Aussenwelt wahrnehme mit allen ihren Qualitäten und mich dann 'subjektiv' in sie 'verwandle' (перевоплощаюсь) und nun ihre Qualitationen (auch) für meine zu halten beginne... Im Gegenteil, meine Einheit mit der Aussenwelt ist das Primäre, ist Ausgangstatsache » (3).

Das will aber nicht besagen, dass die von mir erkannte Aussenwelt *nur* meine Qualitation und *nur* meine Persönlichkeit ist. K. ist nicht Idealist, der das Objekt zur Gänze ins

---

tionen » versteht. Er versteht darunter Momente, in denen sich die Persönlichkeit, sei es die individuelle, sei es die « symphonische », entfaltet. Als Inhalte von je eigener Spezifizität gehören sie irgendwie in den Bereich des Qualitativen; um aber auszudrücken, dass es nicht einfach Qualitäten sind, die von irgendwoher der Persönlichkeit zuteil werden, sondern dass sie dieselben aktiv, in freier Tätigkeit aus sich hervorbringt, dass es sich um eine Selbstentfaltung der Persönlichkeit handelt, bildet K. aus « Qualität » ein Tätigkeitswort « qualitieren » und ein von diesem Zeitwort abgeleitetes Hauptwort « Qualitation ».

(1) P. 79.

(2) Wir können hier leider nicht genauer eingehen auf K.s Auffassung von der Räumlichkeit als einer Qualitation der individuellen und symphonischen Persönlichkeit.

(3) P. 80.

Subjekt verlegt. « Wenn ich räumlich qualitiere in der unendlichen, von mir wahrgenommenen Welt, wenn ich grüne im Laube des Baumes, wenn ich aufsprosse in den Samen, wenn ich leide und mich freue in den andern Menschen, — so sind diese Blätter, Samen, Leute, diese ganze Welt, doch nicht ich, nicht meine Persönlichkeit, nicht meine Seinsart, sondern andere Seinsarten, die meiner gegenüberstehen » (1).

So bin ich also einerseits eins mit der Aussenwelt, — denn wäre ich es nicht, wie könnte ich sie da erkennen? — anderseits auch enteint mit ihr. Und diese Enteintheit mit ihr ist viel stärker, als jene Enteintheit innerhalb meiner eigenen Persönlichkeit, die wir im ersten Abschnitt feststellten, zwischen meinem Ich und den aus ihm hervorgehenden und immer weiter von ihm sich entfernenden Momenten. Aussenwelt und ich sind also enteint und der Prozess des Erkennens der Aussenwelt ist daher der Prozess meiner Vereinigung mit ihr. Und dieser Prozess der Vereinigung vollzieht sich in der oben beschriebenen « Sphäre der gemeinsamen Qualitationen ». Wenn ich, den grünenden Baum erkennend, in seinem grünen Laub selbst qualitiere und doch, wie wir feststellten, deswegen der Baum nicht aufhört, mir gegenüberzustehen, eine andere Seinsweise zu sein, so bedeutet dies, dass das Grünen meine und des Baumes gemeinsame Qualitation ist. Diese geht sozusagen aus zwei Quellen hervor, beruht auf zwei Stützpunkten: einerseits auf meiner Persönlichkeit, sofern diese noch nicht in die Sphäre der gemeinsamen Qualitationen eingetreten oder aus ihr schon wieder herausgetreten ist, anderseits auf der Aussenwelt, sofern sie noch nicht oder nicht mehr eine mit mir gemeinsame Sphäre solcher Qualitationen besitzt (2).

So gewinnt mein Erkennen der Aussenwelt nicht nur für mich persönlich Bedeutung, es ist vielmehr ein « Akt von *ontischem Sinn und ontischer Bedeutung, ein seinsmässiger Akt und das Sein selbst* » (3).

2. So wird uns das innerste Wesen des Erkennens der Aussenwelt schon langsam deutlich. Es setzt ein beim Ausei-

(1) Ebenda.
(2) Vgl. P. 81.
(3) Ebenda.

nander, bei der Enteintheit der Aussenwelt und Persönlichkeit (Objekt und Subjekt) und führt in der Richtung nach ihrer Einheit. So muss also die Ersteinheit der beiden schon vor dem Erkenntnisakte liegen. Dessen Wesen liegt also darin, *Wiedereinung von Persönlichkeit und Aussenwelt* zu sein (1).

Diesen Prozess dürfen wir uns aber nicht so vorstellen, als ob die Enteinung, von der hier die Rede ist, innerhalb der individuellen Persönlichkeit stattfände. Dies hiesse mit dem « Phänomenalismus » die Aussenwelt leugnen. Auch darf man die enteinende Tätigkeit nicht auf Konto der Aussenwelt allein setzen; denn sowohl individuelle Persönlichkeit, wie auch Aussenwelt sind erst Produkt der Enteinung.

Es ist also weder die individuelle Persönlichkeit, noch die Aussenwelt die Ersteinheit. Diese ist vielmehr beider Einheit. Die Sphäre der gemeinsamen Qualitationen ist somit aufzufassen als ein Moment innerhalb des Prozesses des Sichselbstenteinens und Wiedereinens dieser höheren Einheit. Diese höhere Einheit muss selbst wieder Persönlichkeit sein, da ja der eine ihrer Momente Persönlichkeitscharakter hat; denn woher wäre sonst im Momente etwas, was in der höheren Einheit fehlt? Daher wird diese höhere Einheit mit Recht « *symphonische Persönlichkeit* » genannt (2). Diese höhere Einheit ist aber im Verhältnis zu ihren beiden « Momenten », der individuellen Persönlichkeit und der Aussenwelt, nicht ein « Anderes », kein « Drittes »; denn sie ist real bloss *als* Persönlichkeit und *als* Aussenwelt. Andernfalls wäre die individuelle Persönlichkeit nicht frei, sie würde bestimmt von einem « Andern », wovon weiter unten noch ausführlicher die Rede sein wird (3). Von der individuellen Persönlichkeit unterscheidet sich die symphonische dadurch, dass ihre Momente (individuelle Persönlichkeit und Aussenwelt) in höherem Grade einander gegenüberstehen, enteint sind, als die Momente der individuellen Persönlichkeit.

Nicht alle Momente der symphonischen Persönlichkeit erreichen gleiche Vollkommenheit. Während die einen « aktuell persönliches Sein » erreichen (die individuellen Persönlichkei-

(1) Vgl. P. 82.
(2) Vgl. P. 83.
(3) Vgl. P. 83.

ten), erreichen andere bloss « potentiell persönliches Sein » (Tiere), wieder andere bloss « inchoativ persönliches Sein » (die Dingwelt). Darin äussert sich wieder einmal die Unvollkommenheit der Welt. Sie betrifft im gegebenen Fall aber nicht bloss die inchoativ und potentiell persönlichen Wesen, indem diese kein aktuell persönliches Sein erreichen, sondern auch die aktuell persönlichen selbst. Bei ihnen wirkt sie sich insofern aus, als sie sich durch die « Gegebenheit », « Unüberwindlichkeit » und « Hartnäckigkeit » der Aussenwelt in ihrer Freiheit eingeschränkt sehen (1).

Solcher symphonischer Persönlichkeiten gibt es eine Unmenge und sie bilden untereinander eine *hierarchische Ordnung* nach dem Grad der Allgemeinheit: angefangen von der primären sozialen Gruppe, von einer auch nur vorübergehenden Gemeinschaft etwa von Reisegefährten, die im Eisenbahnwagen eine angeregte Unterhaltung führen (2), bis hinauf zur Menschheit als höchster Personwerdung der Welt. Sie unterscheiden sich sowohl ihrer « Idee », ihrer « spezifischen Qualitation » nach (so unterscheidet sich z. B. eine Klasse von Schülern von einer Abteilung Soldaten), wie auch dem Grade ihrer (relativen) Vollkommenheit nach. Der Grad der Vollkommenheit zweier Persönlichkeiten kann nie gleich sein (3).

3. Es ist jedoch hier zu betonen, dass nach K.s Auffassung alle symphonischen und sozialen Persönlichkeiten (4), auch solche, wie etwa die « Menschheit », bloss in den Individuen konkret sind. Ein jedes Individuum individualisiert in sich bald die eine soziale Persönlichkeit, etwa die Familie, bald die andere, etwa die des Volkes oder die der Menschheit (letzteres z. B. im Akte des Wissens).

Dem Verständnis dieser Tatsache steht das landläufige Vorurteil hindernd im Wege: « es gibt nur eine Realität, nämlich das Individuum », welches noch dazu gedacht wird

(1) Vgl. P. 83 f.

(2) *Философия истории.* S. 153.

(3) Dieser Gedanke erinnert stark an den von K. hoch geschätzten Nikolaus von Kues, der die Individualität daraus ableitete, dass zwei Wesen nicht in gleichem Grade am Absoluten teilhaben können. Vgl. *De docta ignorantia,* I, 17.

(4) Symphonische Persönlichkeiten, die nur aus aktuell persönlichen Momenten bestehen, nennt K. « soziale Persönlichkeiten ».

« als eine bestimmte, ständig sich gleichbleibende, in sich geschlossene Grösse » (1). Ein solches Individuum gibt es aber nicht. Denn « das alleine oder symphonische Subjekt ist in nicht geringerem Grade Realität, als das Individuum, sondern in noch höherem... Wenn der Mensch 'individuell' ist, so durchaus nicht deswegen, weil er etwa loslösbar oder losgelöst wäre von den andern und vom Ganzen und in sich verschlossen, sondern deswegen, weil er auf seine eigene Weise das Ganze, d. h. das höhere, überindividuelle Bewusstsein und den höheren, überindividuellen Willen spezifisch ausdrückt und verwirklicht. Die andern 'Individuen' drücken das Ganze anders aus, wenn sie es in die Wirklichkeit umsetzen, jedes auf seine Weise, unzurückführbar auf die andern und ganzheitlich, was gerade bedeutet: unzerlegbar oder individuell. Vernichtet man die Realität dieses Höheren, so hat das Individuum nichts mehr, was es auf eine eigene Weise ausdrücken könnte und worin es sich verwirklichen könnte, d. h. es wäre überhaupt nicht » (2).

Und doch ist auch anderseits dieses Höhere nicht etwas, was unabhängig von seinen « individuellen » Erscheinungen, ausserhalb der freien Individuen existiert. Es kann sich bloss in den Individuen und durch sie verwirklichen. Wäre das Höhere eine von den Individuen unabhängige Wirklichkeit, die in ihnen wirkt, so wären die Individuen nicht mehr *frei*, sondern in ihrem Wesen und Wirken durch das Höhere bestimmt (3).

Das Höhere erscheint also dadurch, dass es keine ausserhalb der Individuen existierende Realität darstellt, als die *freie Einheit der Individuen:* freie Einheit, nicht im Sinne einer Übereinkunft seinsmässig von einander getrennter Wesen, sondern freie Einheit, insofern die höhere Einheit der Individuen nicht etwas vom Einzelindividuum Verschiedenes ist, sondern jedes Individuum selbst. « Ausserhalb seiner 'indi-

(1) P. 168.

(2) *Основы политики.* S. 189.

(3) Ähnlich dachte HEGEL das Verhältnis von Individuum und « allgemeiner Substanz », was sich z. B. in seiner Lösung der Strafrechtsantinomie zeigt. *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Sämtliche Werke.* 2. Aufl. Stuttgart Band 7, 1938, S. 142 ff. Vgl. N. HARTMANN, *Die Philosophie des deutschen Idealismus. II. Teil: Hegel.* Berlin-Leipzig 1929, S. 320 f.

viduellen' Erscheinungen jedoch, ausserhalb der freien Individuen und anders als deren freie Einheit gibt es das Höhere nicht; es kann sich bloss in den Individuen und durch die Individuen verwirklichen » (¹). Hier münden K.s Spekulationen in slawophile Gedankengänge ein: *Sobornostj* als Einheit in Freiheit. In dieser seiner Lehre vom Verhältnis zwischen Einzelnem und Übereinzelnem gibt K. eine metaphysische Vertiefung und Begründung der Sobornostjlehre.

Es gilt also ein zweifaches Extrem zu vermeiden. Einerseits darf man das Höhere nicht abziehen von den Individuen und ihnen gegenüberstellen; dies würde ihre Freiheit beeinträchtigen. Es ist dies der Fehler des Kollektivismus, der das Ganze als etwas « Anderes » den Individuen gegenüberstellt, das Individuelle begrenzt, verneint und dadurch sich selbst vernichtet. In das entgegengesetzte Extrem verfällt der Individualismus, der das Ganze leugnet und als einzige und letzte Realität das Individuum hinstellt. Er verschiesst sich in der Sphäre des Individuellen, behauptet sich auf Kosten der andern, leugnet das Ganze und vernichtet so sich sebst.

Die Mitte zwischen diesen beiden Extremen hält die Auffassung, nach welcher das Ganze weder als eine eigene Sphäre ausserhalb der individuellen Sphären betrachtet wird, noch auch bloss als Summe der individuellen Sphären, sondern als « reale Einheit und (in der Empirie nur als) reale Zusammengestimmtheit einer Vielheit von individuellen Sphären » (²).

Die empirische Unvollkommenheit wirkt sich dabei wieder darin aus, dass es in der Empirie bei der blossen « Zusammengestimmtheit » (согласованность, симфония) sein Bewenden hat, während sich hingegen im Ideal und in der Vollkommenheit eine vollkommene Alleinheit ergibt (³).

***

4. Damit haben wir auch schon gesehen, wie sich in der Metaphysik K.s die *Alleinheit auf Grund der Dreieinheit* erwirklicht. Wir wollen nun zum Schluss einige wesentliche Linien deutlicher herausarbeiten.

(¹) *Основы политики.* S. 189.
(²) *Основы политики.* S. 191.
(³) *Основы политики.* S. 188.

In der Analyse des individuellen Bewusstseins deckt K. sozusagen die Ontologie des Alleinen auf. Das Alleine wird letzten Endes dadurch möglich, dass die im Prozesse der Enteinung aus der Einheit hervorgehende Vielheit und Mannigfaltigkeit der Momente ein und dieselbe Persönlichkeit darstellt, wie auch die Ersteinheit. Dabei spielt die « Dialektik Sein-Nichtsein » eine wesentliche Rolle: wie bei Hegel wird die Vielheit gerade durch ihr Nichtsein in die Einheit zurückgeführt, in der nun durch sie bereicherten Einheit « aufgehoben » (im Doppelsinn, den dieses Wort bei Hegel hat) (1).

Dabei tritt auch das Charakteristische von K.s Alleinheitsontologie anderen Alleinheitstheorien gegenüber hervor. Es verhält sich nicht nur so, dass die Momente miteinander etwa als Teile oder Glieder ein Ganzes bilden, sei es, dass dieses Ganze als « System » (S. Frank) oder als « Organismus » (N. Losskij) aufgefasst würde (2). Bei K. ist das Ganze nicht etwas den einzelnen Momenten Äusserliches, sondern ist in sie hineinverlegt. Jeder Moment enthält irgendwie das Ganze. Da die Vielheit der Persönlichkeit eins ist mit ihrer Einheit, muss ein jeder Moment der Vielheit die gesamte Persönlichkeit sein, die er auf eine ihm eigene Weise ausdrückt, — und folglich muss er auch zugleich alle anderen Momente sein. So ist in jedem Momente die gesamte Persönlichkeit mit allen ihren Momenten gegeben (3).

Dies gilt zunächst für die Persönlichkeit in ihrer Vollkommenheit. Aber auf eine gewisse, wenn auch defiziente Weise ist dies auch noch in der unvollkommenen Persönlichkeit verwirklicht. K. bezeichnet diese defiziente Weise mit einem von Nikolaus von Kues entlehnten Ausdruck « kontrakt und abstrakt »: in der unvollkommenen Persönlichkeit sind in jedem Momente alle andern « kontrakt und abstrakt » (стяженно и отвлеченно) verwirklicht (4).

(1) S. oben S. 381, Anm. 3.

(2) Vgl. *Философия истории*. S. 149.

(3) Vgl. P. 62 f.

(4) Zum besseren Verständnis dieses Ausdruckes: « kontrakt » bezieht sich mehr auf das Sein und bezeichnet die Art, wie in einem Moment der unvollkommenen Persönlichkeit alle übrigen enthalten sind; der Ausdruck « abstrakt » hingegen hat mehr das Erkennen vor Augen und nennt die

Diese Ontologie der Alleinheit, die zunächst an der individuellen Persönlichkeit aufgedeckt wurde, finden wir dann auch wieder, wo es um das Weltganze geht, wo sich die Vielheit der Wesen in der Gesamtwelt auf Grund der Dreieinheit zu einer grossen « symphonischen » Persönlichkeit zusammenschliesst. Wie sich in der individuellen Persönlichkeit die Vielheit der Momente, in denen sich das Ich entfaltete, dadurch zur Einheit zusammenschloss, dass die Vielfältigkeit, die « Enteinung », ein und dieselbe Persönlichkeit darstellte, wie auch die Ersteinheit, so auch hier: die Vielheit von individuellen Persönlichkeiten und Dingen geht aus einer Ureinheit hervor und mündet wieder in eine neue Einheit ein. Da sich in jedem Momente die gesamte Persönlichkeit auf eine spezifische Weise ausdrückt und da das Ganze nicht etwas ausserhalb der Individuen Bestehendes ist, sondern die konkrete Einheit der Momente, kommt es, dass in jeder individuellen Persönlichkeit irgendwie der gesamte Kosmos eingeschlossen ist und damit irgendwie auch alle anderen individuellen Persönlichkeiten und Weltdinge. Da aber, wie wir gesehen haben, die konkrete Einheit eine Frucht der « Dialektik Sein-Nichtsein » ist, wird hier die abstrakte Dialektik zur konkreten moralischen Forderung einer universalen Liebe und opferbereiten Selbsthingabe.

Hier findet ein Lieblingsgedanke der östlichen theologischen Spekulation eine radikale metaphysische Prägung: der Mensch stellt einen *Mikrokosmos* dar, in welchem irgendwie das gesamte Universum beschlossen liegt. K. nimmt dies Eingeschlossensein wörtlich, ohne es etwa dahin abzuschwächen, dass er den Menschen einen « ähnlichen » Kosmos sein liesse, wie den Makrokosmos, oder dass er den Menschen etwa nur deswegen als Mikrokosmos ansähe, weil in ihm « aus » allen Bereichen der Natur « etwas » sich vorfinde: aus dem Bereich des Geistigen die geistige Seele, aus dem Bereich des Organischen der lebendige Körper, aus dem Bereich des Anorganischen die Materie überhaupt. Für K. ist der Mensch deswegen ein Mikrokosmos, « weil er der Kosmos selbst ist »

Weise, wie in einem Momente die andern erkannt werden können; vgl. P. 62. Über die Entlehnung des Ausdruckes « kontrakt » aus Nikolaus von Kues vgl. *О началахъ*. S. 106.

in einem spezifischen Zentrum, « in einer seiner kontrakten Individualisationen » (1). Der Kosmos, das Ganze, findet sich in jedem Individuum auf eine spezifische Weise ausgedrückt, jedes Individuum stellt sozusagen ein besonderes « Zentrum » ein und desselben Ganzen dar (2).

III. — **Schlussbemerkungen.**

Wie wir eingangs schon kurz vermerkt haben, stellt der Versuch, in der Anlage des kreatürlichen Seins die göttliche Trinität widergespiegelt zu sehen, durchaus nichts Neues dar. K. hat hierin seine Vorgänger und zwar durchaus nicht nur im Denken des christlichen Ostens (Areopagitica). Nach dem hl. Augustinus schlug auch im Westen die christliche Philosophie in Scotus Eriugena (3), Meister Eckhart (4), Nikolaus von Kues (5) diesen Weg ein. Auch in der russischen Philosophie ist K.s Versuch, das kreatürliche Sein nach Analogie der göttlichen Dreieinigkeit zu verstehen, nichts Neues. Etwas Ahnliches finden wir bei Wladimir Solowjow (6), S. Bulgakow (7) u. a.

Ist somit der Versuch, die Ontologie des geschaffenen Seins nach dem « Bild und Gleichnis » der göttlichen Dreifaltigkeit zu verstehen, nichts Neues, so ist doch die philosophische Ausführung dieses Gedankens bei K. in seiner Lehre von der « Dreieinheit » durchaus originell.

Allerdings können wir auch hier zunächst sagen, dass nicht alle in der Theorie der Dreieinheit verwerteten Motive neu sind. Besonders die Auffassung vom Ersten als eines in sich bestimmungslosen Grundes ist ein in der neueren Philosophie öfters wiederkehrendes Motiv; es liegt auch der Dialektik des « Anfanges » in Hegels « Logik » zugrunde. Beson-

(1) *О началахъ.* S. 135.

(2) Vgl. *Основы политики.* S. 190.

(3) Vgl. M. Cappuyns, *Jean Scot Erigène,* Louvain-Paris 1933, S. 338 f.

(4) S. Alois Dempf, *Meister Eckhart. Eine Einführung in sein Werk.* Leipzig 1934, S. 173 ff.

(5) Vgl. *De docta ignorantia,* II, 7.

(6) Vgl. *Чтенія о богочеловѣчествѣ. Собраніе сочиненій.* 1. Aufl. Band 3, S. 77 ff.

(7) *Die Tragödie der Philosophie.* Darmstadt 1927, S. 133 ff.

ders deutlich ist es vorgebildet in Schellings Auffassung vom Willen, der als wesenloser Grund ungegenständlich, undinglich hinter allem Sein liegt und der die Gegenständlichkeit, die Welt der Bestimmtheiten erst hervorbringt (1). Dieses Motiv fand auch in der Existenzialphilosophie Eingang.

Auch wurden die beiden Sphären, Grund und Entfaltung, einander immanent aufgefasst. Dem Willen ist es zwar wesentlich, über sich hinauszugehen, sich zu transzendieren, wodurch die Welt als Prozess der Selbsttranszendenz des Willens entsteht. Aber diese Transzendenz muss auch immanent bleiben, da es ja ein eigentliches Jenseits des Willens nicht gibt. So bildet die Welt, das Seiende, erst zusammen mit seinem Grunde eine Ganzheit. Die tiefe Einheit dieser beiden Bereiche besingt unter dem Einfluss existenzialphilosophischer Motive Rainer Maria Rilke in seinen Gedichten (2). Dabei erscheint auch, ähnlich wie bei K.s « Erstem », der wesenlose Grund als Ureinheit dessen, was in der Welt auseinandergeht in Ich und Welt.

Auch das Moment der Rückkehr zur Einheit hat seine Vorbilder. Hier aber rächte es sich, dass Schelling und die Existenzialphilosophie, wie schon oben bemerkt, das Hervortreten der Vielheit aus der Einheit als einen « Abfall » werteten, als ein « Schuldigsein ». Aus der Selbstlosigkeit blosser Möglichkeit in der ursprünglichen Einheit der « Potenzen » in Gott trat das Selbstsein der endlichen Existenz heraus. Ahnlich Heidegger und Jaspers: die Existenz ist eine Verendlichung und als solche gleichsam der Tod aller andern Möglichkeiten, Verarmung. Deswegen bleiben als letzte Möglichkeiten Endlichkeit und Tod. Damit ist aber die endliche Existenz aller absoluten Bedeutung beraubt, das Heraustreten in die Vielheit bringt letzten Endes keinen positiven Ertrag für das Ganze. Heideggers « Sein zum Tode », sein sinnloser Finitismus, ist die letzte Folgerung aus dieser Sicht.

Anders Hegel. Bei ihm hat die Vielheit positive Bedeutung. Das Absolute ist nicht indifferente Einheit, sondern es ist nur nach Durchlaufen der unendlichen Mannigfaltigkeit

(1) Vgl. August Brunner, *Ursprung und Grundzüge der Existenzialphilosophie. Scholastik* 13 (1938), S. 173 ff.

(2) Ebenda.

der Kategorien (von denen Hegel in der «Logik» nur den Grundstock gibt) erst am Ende das, was es «in Wahrheit» ist ([1]); «vor» ihnen besagt es gar nichts; erst durch sie erhält es Bestimmtheit. K.s Auffassung von der Einheit, die erst durch Entfaltung in der Vielheit konkrete Einheit wird, liegt ganz in der gleichen Linie.

In all diesen Punkten hat also K.s Denken schon seine Vorgänger, an die es anknüpft. Und doch stellt K.s Dreieinheit eine durchaus originelle Denkleistung dar. Was seine Originalität hier ausmacht, ist die Fassung des «Dritten», eines von den beiden ersten verschiedenen, ihnen aber ebenso immanenten Momentes, in welchem das Ganze, die «Persönlichkeit», zum bewussten Selbstbesitz gelangt. Zwar könnte es scheinen, dass wir hier nichts wesentlich anderes vor uns haben, als Hegels Dialektik; auch in der Dialektik Hegels sind im dritten Moment jeweils das erste und zweite «aufgehoben». Und auch für Hegel gelangt der Geist auf der höchsten Stufe seiner Entwicklung, im Anundfürsichsein, zum Selbstbesitz; denn dadurch, dass er im dialektischen Entwicklungsgang seiner selbst zum Wissen um sich gelangt ist, ist er das, was er an sich ist, nun auch für sich. Und doch scheint uns K. in seiner Fassung des «Dritten» über Hegel hinauszugehen. Die im Dritten erfolgende Wiedereinung ist wesentlich eine Wiederzurücknahme des gesamten, im Prozess erschienenen Inhaltes in die Einheit der Persönlichkeit, und zwar eine *seinsmässige* Wiederzurücknahme, in ihrer ganzen lebendigen und konkreten Wirklichkeit, nicht nur eine erkenntnismässige Wiederzurücknahme durch das Wissen. Demselben Ziel strebt wohl auch Hegel zu; es ist aber eine Frage, ob er es erreicht. Das Selbstwissen des Absoluten, also dessen Selbstbesitz, verwirklicht sich im Bau der Wissenschaft der Logik, in der Philosophie, also im Wissen des Menschen, wenn auch in dessen Gesamtvollzug. Da aber unser empirisch-menschliches Wissen defizient bleibt, das in ihm wiedergegebene Objekt einen geringeren Grad an Realität hat, als das Objekt in seiner seinshaften Wirklichkeit, geschah es, dass der Selbstbesitz des Absoluten in Hegels System letzten

([1]) *Phänomenologie des Geistes. Sämtliche Werke.* 2. Aufl. Stuttgart, Band 2, 1932, S. 24.

Endes doch unvollkommen bleibt, dass sein Fürsichsein hinter seinem Ansichsein zurückbleibt. Es ist ein bloss theoretisches Wissen um sich selbst, das nicht die Fülle der Realität des Gewussten in sich trägt.

Diese Vertiefung des Begriffes vom Selbstbesitz gelingt aber K. nur deswegen — und hier haben wir einen wesentlichen Vorzug seines Systems gerade Hegel gegenüber —, weil er gleich von Anfang an die Unvollkommenheit des Seins, welches sich seiner phänomenologischen Forschung darbot, erschaute. Es ist sonderbar: K. stellt eine Erforschung des empirischen individuellen Bewusstseins an und — kommt zum Ergebnis, dass es ihm mehr zeigt, als es selbst ist. Es weist in seiner Anlage auf ein Ideal hin, das den Grad seiner Verwirklichung in der Empirie weit überragt. Hegel war dasselbe widerlaufen; auch ihm hatte das phänomenologisch erforschte Bewusstsein mehr gezeigt, als es selber war: die « Kategorien des Absoluten ». Doch liess er sich dadurch in die Irre führen; er übersah die Dissonanz zwischen dem, was das erforschte Bewusstsein in seiner empirischen Wirklichkeit darstellt und dem Ideal, auf welches es verweist. K., der sich ausdrücklich das Recht wahrt, Philosophie zu treiben, ohne vorher die aus dem Glauben geschöpften Wahrheiten über Bord zu werfen, durchschaute diese List. Und so bewegen sich gleich von Anfang an seine Ausführungen in zwei Ebenen: etwas anderes ist das Ideal und etwas anderes die von der empirischen Welt erreichte Vollkommenheit.

Wir können hier nicht auf die systematische Bedeutung der Dreieinheit in K.s Metaphysik eingehen. Die philosophische Leistungsfähigkeit dieses Begriffes, — besser würden wir vielleicht sagen, dieser Intuition, — würde erst klarer hervortreten, wenn wir zeigen könnten, wie K. auf Grund der Dreieinheit das Problem Kontinuität-Diskontinuität behandelt, welches ein exemplum crucis für jede Alleinheitsphilosophie darstellt und vor welches sich auch die Lebens- und Existenzialphilosophie mit gebieterischer Macht gestellt sah, ohne jedoch eine befriedigende Lösung geben zu können; wie K. Ruhe und Bewegung innerhalb ein und derselben Persönlichkeit auf Grund der Dreieinheit vereinigt; welch originelle und tiefe Behandlung das Zeitproblem bei ihm auf Grund der Dreieinheit erfährt, wo er bei Behandlung des Verhält-

nisses der Zeit zur Ewigkeit in der « Ewigkeit » die « Wiedereinung », die seinsmässige Zurücknahme des zeitlichen Entfaltungsprozesses, der « Zeit », in die Einheit der Persönlichkeit sieht (1).

Es ist also gerade die Fassung des « Dritten », worin sich K.s Originalität am meisten zeigt. Deckt sich seine Fassung des Ersten und Zweiten im wesentlichen mit der scholastischen Fassung des Verhältnisses von Substanz und Akzidenz (2), so kann uns seine Problematik des Dritten mit der in ihm grundgelegten Metaphysik des Bewusstseins und Erkennens auch für unsere Ontologie und Gnoseologie wertvolle Anregungen geben.

Anderseits ist aber auch gerade hier im « Dritten » ein schwacher Punkt von K.s Trinitätsontologie sichtbar geworden. Wenn man auch prinzipiell mit K.s Auffassung von der « heuristischen » Bedeutung der christlichen Dogmatik für die Philosophie einverstanden sein kann (auch die scholastische Ontologie macht ja in der Lehre von den Akzidenzien heuristischen Gebrauch vom Dogma der Transsubstantiation, in der Fassung des Suppositum — vom Dogma der Menschwerdung), so lässt sich doch nicht leugnen, dass gerade in der philosophischen Fassung des « Dritten » diese Grenze einer reinen Heuristik doch überschritten wird. Dabei ist nicht einmal noch die Tatsache ausschlaggebend, dass K. bei der Beschreibung des Dritten der Lehre der Orthodoxen Kirche über den Ausgang des Hl. Geistes bis in die kleinsten Einzelheiten folgt, so z. B. darin, dass der Hl. Geist aus dem Vater *durch* den Sohn ausgeht und dass er das Zweite und Dritte nicht aus der « Ersteinheit an sich » (der Ousia in der Dreifaltigkeitslehre), sondern aus der « bestimmten Ersteinheit » (die der Person des Vaters entspricht) ausgehen lässt, wohl mit einer gewissen

(1) Über die letzte Frage hoffen wir demnächst einen Artikel in der Zeitschrift « Scholastik » veröffentlichen zu können.

(2) Dies scheint uns zu sagen trotz der heftigen Ablehnung der « Substanz » und der « Akzidenzien » durch K. (Vgl. *О началахъ.* S. 118); K. übersieht dabei, dass auch nach scholastischer Auffassung Substanz und Akzidenzien *ein* Sein haben. Die scholastische Lehre von Substanz und Akzidenz findet sich in einer K.s Intuition der Dreieinheit ziemlich nahe kommenden Weise bei August Brunner dargelegt in seinen *Grundfragen der Philosophie*, Freiburg im Breisgau 1933, S. 69 ff.

Spitze gegen die katholische Auffassung vom Ausgang des Hl. Geistes, nach welcher das principium adaequatum spirationis in der dem Vater und Sohn gemeinsamen göttlichen Natur zu sehen ist. Viel unbefriedigender wirkt, dass K. sich auch in der Annahme eines « Dritten » als eines selbständigen, dem Ersten und Zweiten gleichwertigen Prinzips, viel zu sehr von der christlichen Dreifaltigkeitslehre bestimmen lässt und zu wenig darauf bedacht ist, diese Annahme in Bezug auf die kreatürliche Persönlichkeit auch durch philosophische Argumente oder phänomenologische Untersuchungen zu erhärten. Ausser den oben wiedergegebenen Hinweisen auf einen « unwiderstehlichen Drang » nach Wiedereinung, den wir in uns verspüren, und darauf, dass im Falle, dass es keine Wiedereinung gäbe, unser seelisches Leben ganz anders aussehen würde, finden wir kaum eine tragfähige philosophische Rechtfertigung der Annahme eines « Dritten ».

Eine vielleicht viel verhängnisvollere Ungeklärtheit liegt in K.s Zeichnung des « Ersten ». In der Weise, wie K. es zeichnet, erscheint es als eine wahre αἰτία προκαταρκτική, als ein absolut erster Anfang, der nicht einmal mehr die Frage nach einem Woher zulässt. Wie ist bei einer solchen Fassung der Ersteinheit der kreatürlichen Persönlichkeit noch ihre Kreatürlichkeit zu wahren?

Wir können hier unmöglich genauer auf K.s Lehre vom Verhältnis Gottes zur Welt eingehen. Wir müssen uns mit einigen groben Umrissen begnügen. K. will durchaus an der Schöpfung aus Nichts festhalten. Er erklärt sie mit Hilfe des platonischen Begriffes der « Teilhabe » (μέθεξις). Für ihn ist die Kreatur wesentlich ein ἐξ οὐκ ὄντων θεός, sie besitzt ein und denselben göttlichen Inhalt, dieselbe Göttlichkeit wie Gott selbst, aber durch Teilhabe. Ihre normale Seinsweise ist die der Vollvergöttlichung. Dabei wird das Verhältnis Gottes zur Welt wesentlich dialektisch gesehen: Gott schenkt den Inhalt seiner Göttlichkeit, sich selbst, an ein an sich nicht seiendes Substrat weg, wirft sich gewissermassen hinaus ins Nichts. In diesem göttlichen Akte der Hingabe ersteht die Kreatur aus dem Nichts, die, sich mit dem ihr geschenkten göttlichen Inhalt füllend, dadurch ins Sein tritt. Indem nun die Kreatur den göttlichen Inhalt aufnimmt und zur Vollvergöttlichung gelangt, schenkt sie sich nun ihrerseits Gott zurück, wodurch

Gott « wieder » ersteht. Diese Fassung des Verhältnisses Gottes zur Welt führt aber K. bei der Erklärung der Unvollkommenheit der Kreatur in ausweglose Schwierigkeiten, denen er sich nur um den Preis offenkundiger Widersprüche entwindet, was wir aber hier nicht eingehender zeigen können.

Es ist dies eine der fundamentalsten Ungeklärtheiten in K.s System. Sie liegt schon im Keime im Ausgangspunkte von K.s Untersuchungen, in der Charakteristik des Seins enthalten: das Sein ist nur eines und alle Unterschiede sind « häusliche Angelegenheiten » des Seins. K. beruft sich dabei darauf, dass es nicht gelingt, einen Unterschied zwischen den einzelnen Seienden zu finden, der selbst nicht wieder ein Sein wäre, d. h. darauf, was wir « Transzendenz des Seins » nennen. Es ist aber eine Frage, ob sich nicht doch so ein Unterschied finden lässt. Besonders deutlich wird dies im Gott-Welt-Problem, wo man einen solchen Unterschied in dem in der Potenzialität der Kreatur liegenden Element des Nichtseins sehen könnte.

In diesem Falle wäre die Dreieinheit der Kreatur eher nach dem Kusanschen Schema des « Possest » zu verstehen: aus dem Nichtsein der reinen Möglichkeit über das Werden, den Prozess, zur Wirklichkeit, Vollkommenheit. Übrigens lässt sich bei K. ein gewisses Schwanken zwischen diesen beiden Dreieinheitskonzeptionen feststellen (1). K. konnte sich bis zuletzt nicht restlos für die eine oder andere entscheiden. Sicher hätte er aber in der Dreieinheit des Kusanschen « Possest » ein Mittel zu einer befriedigenderen Fassung des Verhältnisses Gottes zur Welt gefunden, indem durch das Nichtsein der reinen Potenzialität, aus welchem der ganze Prozess beginnt, die Kreatürlichkeit der Welt gewahrt wird (2).

G. A. Wetter S. I.

(1) Auch in der letzten Fassung seiner Metaphysik, wo vom Kusanschen Possest nicht mehr die Rede ist, ist doch noch ein Nachwirken dieser Konzeption zu verspüren. Vgl. P. 53.

(2) Ausführlicher untersuchten wir diesen Punkt in dem schon erwähnten Artikel über K.s Behandlung des Zeitproblems, den wir für die Zeitschrift « Scholastik » verfassten.

La nuova soteriologia russa

Non ostante che parecchi autori cattolici si siano già occupati della nuova soteriologia russa ([1]), non riteniamo inutile di fare delle indagini ulteriori, completando e compendiando, specialmente su tre punti: 1) Quali sono le origini più recenti, quali gli ispiratori moderni di questa dottrina? 2) Quali sono i rappresentanti di questo indirizzo, quali i rapporti fra di loro? 3) Quali sono le caratteristiche di questo insegnamento soteriologico, specie per quanto riguarda la sua dipendenza dalla patristica e la sua originalità? ([2]).

([1]) Bukowski, A., S. I. *Die Genugtuung für die Sünde nach der Auffassung der russischen Orthodoxie,* Paderborn 1911.

De opere redemptionis quid doceant moderni theologi russi, Collectanea Theologica, Lwów, XVIII, 1937, 101-32.

De recentissima controversia soteriologica inter theologos-metropolitas russos habita, Collectanea Theologica, XIX, 1938, 134-9.

De Meester, P., O. S. B. *Études sur la théologie orthodoxe,* Deuxième série, *Le dogme de la rédemption,* Extrait du *Bessarione,* Rome 1922.

Études sur la théologie orthodoxe. IV. *Le mystère de la rédemption ou sotériologie, Ephemerides theologicae Lovanienses,* Louvain IV, 1927, 577-612.

Jugie, M., A. A. *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium,* Tom. II, Parisiis 1933, 699-704.

Ladomersky, N. *Une histoire orthodoxe du dogme de la rédemption,* Étude sur l'exposé du russe J. Orfanitsky, Paris 1937.

Le dogme de la rédemption dans la théologie russe, Œuvre de Pierre Svietlov, Paris 1940.

Salajka, A. *Nauka východních odloučených theologů zvláště ruských o Kristově vykoupení,* Praha 1936.

Spáčil, Th., S. I. *Commentarium de theologia dogmatica, Orientalia Christiana,* VIII, 1927, 224-8. (Recensio operis metropolitae Antonii '*Dogma de redemptione*'.

Commentarium theologicum, Pars prior: *De theologia russica, Orientalia Christiana,* XIII, 1928, 289-96. (Recensio operis hieromonachi Tarasii '*Violenta mutatio in antiqua theologia russica*').

([2]) Per mancanza di spazio disponibile pubblichiamo questa volta soltanto il punto primo di questo programma.

I. - Origine

Florovskij vede gli iniziatori della nuova teologia russa in generale nei due grandi metropoliti di Mosca: Platone Levšin (1737-1812) e Filareto Drosdov (1782-1867). Del primo egli dice: « Platone era più predicatore e catechista che teologo sistematico. Ma i suoi 'Catechismi', prediche 'ovvero istruzioni primitive nella dottrina cristiana' che egli ha tenuto a Mosca ancora nel tempo della sua gioventù (1757-1758), rappresentano un mutamento repentino nella storia della teologia stessa. Le sue lezioni presso il principe ereditario (il futuro imperatore Paolo), pubblicate nel 1765 sotto il titolo 'La dottrina ortodossa o teologia cristiana compendiata' erano il primo tentativo di un sistema teologico in lingua russa » ([1]). Florovskij aggiunge però che « nell'esposizione russa risalta presso Platone ancora più evidentemente, che non nei modelli latini imitati da lui, tutta l'imperfezione delle definizioni teologiche confuse e delle circonlocuzioni » ([2]). Più favorevolmente Florovskij si esprime su Filareto: Non ostante alcuni influssi 'protestanti' o 'mistici', che si noterebbero anche nei lavori teologici dell'ultimo periodo della sua vita, « la sua concezione del mondo rimaneva però, dopo tutto, severamente ecclesiastica, anzi, appunto con Filareto comincia nella teologia russa il vero superamento, non solo di alcuni influssi occidentali, ma dell'occidentalismo in genere » ([3]). Filareto avrebbe riportato questa vittoria col ritorno alla patristica, ed egli avrebbe fatto per il ristauro ecclesiastico della teologia ufficiale incomparabilmente più che non il conte Protasov e i suoi consiglieri, che sarebbero ricaduti sotto l'influenza 'scolastica e romanistica' ([4]).

Secondo il teologo bulgaro Stefano Zankov, ciò che Florovskij ritiene circa la teologia russa in genere vale anche della soteriologia in ispecie: Zankov afferma, senza però suf-

([1]) G. Florovsky, *Westliche Einflüsse in der russischen Theologie, Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes 1936*, publiés par H. S. Alivisatos, Athènes 1939, p. 223.

([2]) Florovskij, l. c., p. 224. — ([3]) Florovskij, l. c., p. 225.

([4]) Florovskij, l. c., p. 225-6.

fragare la sua affermazione con citazioni di sorta alcuna, che i metropoliti Platone e Filareto diedero l'inizio alla liberazione del campo soteriologico (1). È curioso però rilevare come Zankov in questo passo non faccia menzione di Chomjakov, notissimo come ispiratore della nuova teologia russa.

Cerchiamo, quindi, dapprima di portare qualche contributo alla soluzione della seguente questione: Quale è l'insegnamento soteriologico di Platone, Filareto e Chomjakov; hanno essi dato con ciò l'impulso alla revisione della soteriologia allora in voga presso i russi separati?

1) **Platone** insegna nella sua catechesi 17 (2) che Cristo ci salva e dal peccato, cioè dalla colpa, e dalla pena dovuta al peccato (3). E alla domanda in che maniera Cristo ci salva egli risponde: « In due maniere o con due mezzi: con il suo merito e colla sua azione ovvero realtà (4). Con il merito o con la satisfazione ci salva, quando colla sua ubbidienza, passione, morte e mediazione ci ha meritato la remissione dei peccati, la riconciliazione con Dio, lo Spirito Santo e la vita eterna: ... Secondo la sua realtà ci salva, quando. dopo di averci meritato la remissione dei peccati, la giustificazione (5) e la vita eterna, manifesta lo stesso per mezzo della sua parola, lo dà, attribuisce per mezzo dei sacramenti, e inoltre ancora dona la sua grazia, affinchè noi non perdiamo il bene ricevuto da lui, o affinchè, dopo di averlo perduto, possiamo di nuovo tornare e ritenerlo fin alla morte; e poscia, conforme alla sua realtà, risuscita e dà la vita eterna... Da ciò segue che il Signore Gesù Cristo non soltanto ci salva, ma ci salva pienamente e perfettissimamente, cominciando quaggiù, ma lassù già perfezionando e terminando la nostra salvezza... » (6). L'autore poi insiste sulla fede e fiducia in Cristo Salvatore,

(1) S. Zankow, *Das orthodoxe Christentum des Ostens,* Berlin 1928, p. 50, annot. 40. Cf. la nuova edizione aumentata in Годишникъ на Софийския Университетъ, Богословски Факултетъ, *'Annuaire de l'Université de Sofia', Faculté de théologie,* XIX, 1941-2, 6, p. 1-160 (in lingua bulgara): p. 41, annot. 40.

(2) Platone, Поучительныя Слова, Edizione delle opere 1781, Tom. VIII, p. 292 ss. — (3) Ibidem, l. c., p. 299.

(4) In russo дѣйствительность.

(5) In russo правда.

(6) Platone, l. c., p. 300-1.

applicandola a ciascun uomo in persona (1). Sebbene questa dottrina insegnata da Platone si possa interpretare in senso giusto ed ortodosso, pure vi si potrebbe scorgere qualche traccia di influenza protestante: l'applicazione del merito di Cristo si fa per mezzo della parola (cioè della Sacra Scrittura), ed importantissima è la fiducia nel merito di Cristo.

Nella catechesi 22 (2) il medesimo domanda perchè Cristo abbia avuto bisogno di umiliarsi fin alla morte sulla croce, e risponde: « Poichè non fu possibile di soddisfare alla giustizia e verità divina in altra maniera, eccetto che per mezzo della morte del Figlio di Dio... A causa della giustizia: siccome il peccato è un male, riferendosi come offesa a Dio, bene infinito; allora esso secondo il giudizio della giustizia divina è sottoposto a una pena infinita: lo stipendio del peccato è la morte, Rom. 6, 23. Perciò Cristo, assumendo la nostra persona e i nostri peccati, doveva soffrire la morte. A causa della verità, poichè Iddio ha detto 'nello stesso giorno che mangerete, morirete di morte'. E perciò era necessario soddisfare alla giustizia e verità divina colla morte, cioè colla morte del Figlio di Dio » (3).

E nel suo compendio della dottrina cristiana, spiegando che la morte di Cristo è l'unico vero sacrificio, egli scrive sul mistero della redenzione: « La morte di Gesù Cristo è un vero sacrificio che ci rende propizio Iddio e salva quelli che credono in questo divino intercessore. Fu detto sopra ripetute volte che la giustizia divina, respinta dal peccatore, in nessuna maniera dev'essere lesa, e che da nostra parte non c'erano tante forze per poter soddisfare al rigore di questo divino giudizio; ed è inoltre noto che i sacrifici del Vecchio Testamento, che consistevano nell'oblazione di animali erano ben lungi dall'essere efficaci per propiziare Iddio: tutto ciò prese su di sè e compì il Figlio di Dio, nostro intercessore. Le sue passioni, l'effusione del sangue e la morte obbrobriosa Iddio le accettò in tale maniera, come se il peccatore stesso le soffrisse, e questa pena del Salvatore innocente venne per noi sostituita negli inscrutabili destini divini a quella pena eterna

(1) Ibidem, l. c., p. 301.

(2) PLATONE, Поучительныя Слова, Tom. IX, p. 24 ss.

(3) Ibidem, l. c., p. 38-9.

che noi avevamo meritata... La morte dunque di Cristo è un vero sacrificio. Sacrificio, poichè Cristo sull'altare della croce offerse se medesimo, essendo come agnello immacolato, ucciso dalla giustizia divina e bruciato dal fuoco dell'amore, di cui ardeva per la salute umana; e perciò, quanto fu un olocausto piacevole a Dio Padre, tanto fu uno strano spettacolo. Ma questo sacrificio fu vero: perchè tutti gli altri sacrifici sono soltanto certe ombre e prototipi di questo; e solo esso potè soddisfare il giudizio divino, meritarci la sua misericordia, purgare i peccati e renderci la prima felicità, come lo attesta la divina parola... » (1). « In questo mistero, che supera ogni ammirazione, assai chiaramente si rivelarono le seguenti grandissime qualità divine: la misericordia, la giustizia e la sapienza. La misericordia la quale è tanto grande che il Figlio di Dio l'unigenito e al Padre consostanziale, fu consegnato alla morte per noi altri avversari di Dio. Può esistere misericordia più grande? Giustizia tanto santa e inviolabile, che senza soddisfazione perfettissima non rimise la nostra colpa. Sapienza che inventò una maniera tanto meravigliosa che, senza ledere la giustizia, effuse sopra di noi l'intera fonte di grazia » (2).

Nella catechesi 21 Platone, parlando dell'atrocità dei dolori di Cristo, asserisce, fra l'altro, che se sono « pesantissimi i tormenti dell'anima, cioè il sentimento dell'ira divina contro i peccati di tutto il genere umano, ira tanto grande che condanna l'uomo per un solo peccato alle pene che non hanno fine: quanto deve essere stato il tormento di Cristo, essendosi posata ed effusa su di lui soltanto l'ira dovuta ai peccati di tutto il mondo; e, in maniera tale che Cristo dovette sopportare in breve tempo quella pena, che noi avremmo dovuto soffrire in eterno » (3). E un po' più avanti egli soggiunge, rispondendo alla domanda, perchè Cristo soffrisse tanto: « Perchè la sua pena era tanto pesante che il suo peso uguagliava alla pena eterna. Occorreva che il nostro intercessore trasferisse in sè la nostra pena eterna; e ciò non fu possibile in altro modo se non che Egli soffrisse tanto duramente

(1) Platone, Поучительныя Слова, Tom. VII, p. 105 ss., 105-7.
(2) Ibidem, l. c., p. 108.
(3) Platone, Поучительныя Слова, Tom. IX, p. 10-1.

coll'anima e col corpo; e di più quando consideriamo che Egli pativa allora secondo la sua volontà tanto quanto era necessario di patire a noi tutti in eterno » (1). In questa dottrina che Cristo doveva soffrire le pene dell'inferno Platone segue chiaramente l'insegnamento della scuola di Prokopovič e Mislavskij, influenzata dai protestanti (2).

Se Platone nella catechesi 17 distingue due modi di redenzione, cioè una per mezzo del merito di Cristo e l'altra mediante la sua azione, nello stesso senso sembra che debba intendersi un discorso tenuto a Mosca il venerdì santo dell'anno 1767 (3): « ... essere appeso alla croce per la creatura più santa di tutte è una prova della misericordia e dell'amore di Dio verso di noi, che nè la lingua può perfettamente esprimere nè il pensiero comprendere. E perciò questo patimento di una persona divina si chiama giustamente dalla Chiesa 'esaurimento', quasi per dire: Iddio si dimostrò tanto misericordioso verso di noi, che, sembra, abbia esaurito tutta la fonte della sua grazia... » (4). Ma un po' più avanti egli soggiunge: « Tutte le opere che si compirono colla morte del Salvatore... rimangono ancora in qualche maniera imperfette, prima che in noi non siano compite la fede e l'amore » (5). Platone insiste qui sulla distinzione fra redenzione oggettiva e soggettiva, nel senso del compimento dell'opera di Cristo in sè e della sua applicazione ai singoli fedeli.

L'insegnamento soteriologico di Platone si presenta, se si prescinda da qualche traccia di influenza protestante, come ortodosso, positivo e non polemico. Per lui, come predicatore, è anche molto naturale di mettere in rilievo, nell'opera della redenzione, anzi tutto la parte dell'amore divino. Sebbene questo motivo soteriologico ed alcuni altri si ritrovino dopo di lui presso gli altri autori, ciò, a nostro parere, non basta per vedere con certezza in Platone uno degli iniziatori della nuova soteriologia.

2) Un po' diverso è il giudizio che deve portarsi sull'altro grande metropolita russo, **Filareto** di Mosca. È fuor di dubbio

(1) Ibidem, l. c., p. 11. — (2) Cf. Jugie, l. c., Tom. II, p. 699.

(3) Полиос Собраніе Сочииеній Платона (Левшииа) Митрополита Московскаго, Tom. I, Pietroburgo (1913), p. 229 ss.

(4) Ibidem, l. c., p. 233. — (5) Ibidem, p. 233.

che egli ha influenzato la dottrina soteriologica russa, e ciò in varie maniere: col suo catechismo, riformato sotto la pressione di Protasov, ha esercitato influsso sull'insegnamento e la teologia ufficiale, con gli altri scritti e colle prediche sembra che abbia ispirato la nuova soteriologia.

Ma innanzi tutto è necessario risolvere la questione, dove si debba cercare la genuina dottrina soteriologica del metropolita. Florovskij afferma: « Esternamente Filareto non subito tagliò corto colla tradizione 'vecchio-protestante' di alcune scuole russe, ossia con la tradizione del Prokopovič. Nella maniera sua propria di esprimersi molto è nato sotto l'influenza di dottrine protestanti, anzi tolto da esse... Da queste anche proviene presso lui quella significativa mancanza di esattezza o l'incompiutezza delle definizioni, additata talvolta dai suoi nemici » (1).

A noi sembra, al contrario, che Filareto, specialmente sotto l'influsso o piuttosto l'impulso del Oberprokuror Protasov, solo esternamente si distaccò dalla soteriologia di provenienza protestante, come nell'ultima, definitiva edizione del suo catechismo del 1839, recante l'insegnamento soteriologico tradizionale e identico col cattolico (2). Lo storico Korsunskij afferma che Filareto dovette cedere a Protasov, ma che egli « cedette dove era possibile, appigliandosi duramente tuttavia alle sue persuasioni fondamentali e non allontanandosi da esse neppure di un passo » (3). Esternamente dunque Filareto cedette, ma internamente, a nostro giudizio, rimase fedele alle sue idee soteriologiche protestanti. La prova ne è che Filareto, facendo nel 1859 una revisione della sua opera giovanile 'Esposizione delle differenze fra la Chiesa orientale e occidentale nella dottrina della fede' (scritta nell'anno 1811 o 1812) (4), non vi aggiunse che poche note insignificanti, cioè

(1) Florovskij, *Procès-Verbaux,* l. c., p. 225.

(2) Cf. Jugie, l. c., Tom. II, p. 697.

(3) I. Korsunskij, Святитель Филаретъ, Митрополитъ Московскій. Его жизнь и дѣятельиость на Московской каѳедрѣ по его проповѣдямъ, въ связи съ событіями и обстоятельствами того времени (1821-1867 гг.), Charkov, 1894, p. 182.

(4) Изложеніе разности между восточною и западною Церковію въ ученіи вѣры. Чтеія въ Императорскомъ Обществѣ Исторіи и Древностей Россійскихъ при Московскомъ Уииверситетѣ, Mosca, 1870, I, p. 31-44; p. I-II, e 33 e 36 nelle annotazioni.

tali che non cambiano essenzialmente le sue idee. È vero che il metropolita allora non volle pubblicare o lasciar pubblicare questa opera, scritta quando era ancora giovane archimandrita, sotto pretesto che ne dovesse fare prima una revisione; ma sembra che Jugie dia del fatto la spiegazione giusta: fra questo scritto e il catechismo tanto diffuso corrono delle vere contradizioni, e colla pubblicazione di questo scritto in Russia tali contradizioni sarebbero diventate pubbliche e manifeste (1).

Del resto le critiche sollevate da parte di alcuni seguaci di Chomjakov contro la dottrina di Filareto (2) non si dirigono che al suo catechismo, il quale ha subìto l'influsso della riforma di Protasov: onde gli rimproverano influssi di provenienza latina.

Filareto, in fondo, non si distaccò dalla tradizione protestante Prokopovičiana, continuandola sotto la superficie; e perciò neppure può essere considerato, come fa Florovskij, vincitore su tutto l'occidentalismo.

Filareto parla della redenzione nel numero 12 dell'Esposizione, Sul mediatore (3). Prima propone la dottrina orientale: « La passione e morte di Gesù Cristo sono una soddisfazione soprabbondante per tutti i peccati del mondo. 'Cristo amò la Chiesa, e si diede per essa...', Efes. V, 25, 26, 27 ». Poi egli mette accanto ciò che ritiene come dottrina occidentale: « Benchè Gesù Cristo abbia soddisfatto alla giustizia divina per i nostri peccati, la partecipazione però a questa soddisfazione noi dobbiamo meritarla colle nostre soddisfazioni. Poichè dobbiamo essere 'conformi alla sua immagine', Rom. VIII, 29 ». Filareto aggiunge ancora un'annotazione molto significativa: « Annotazione. Noi dobbiamo essere conformi all'immagine di Gesù Cristo nell'amore, nell'umiltà, nella beneficienza, nella pazienza, ma non possiamo imitarlo nelle azioni della redenzione, a lui proprie, quale è la soddisfazione pei peccati. Riconoscere il bisogno della nostra soddisfazione è diminuire il valore dei suoi meriti ».

(1) M. JUGIE, *Philarète Drozdov, Dictionnaire de Théologie Catholique*, XII, 1, col. 1376 ss.; 1393.

(2) Per es. N. BARSOV, Критика сочиненій Филарета, Митрополита Московскаго, въ тридцатыхъ годахъ. Христіаиское Чтеніе, 1881, II, p. 763-7.

P. SVETLOV, Хрнстіаиское Вѣроученіе въ апологетнческомъ нзложенін. Tom. I, Kiev, 1914 [4], p. x-xi. — (3) FILARETO, Изложеніе, etc., l. c., p. 39.

E nel numero seguente 13, Sulla grazia, oppone la dottrina sedicente orientale (la grazia giustifica in forza dei meriti di Gesù Cristo i quali l'uomo si appropria colla fede viva. Le buone opere sono frutti della fede e grazia, e perciò non costituiscono nell'uomo alcun proprio merito) a quella ritenuta occidentale romana (la grazia e la fede pongono soltanto il principio all'azione della giustificazione; la perfetta giustificazione però e la vita eterna l'uomo le acquista coi propri meriti i quali sono le sue buone opere). Filareto soggiunge alla prima opinione una citazione di Rom. (appoggiandosi alle lettere di S. Paolo ai Romani ed ai Galati), alla seconda un'altra, tolta dalla lettera di S. Giacomo, proprio come solevano fare i protestanti. Poi in una lunga annotazione viene spiegato il significato di fede viva e morta: la vera fede si perfeziona colle buone opere, come la vita si trova nella radice e nei frutti di un albero.

Nel numero 18-9, Sulla vita futura, Filareto rigetta il purgatorio e le indulgenze. Il purgatorio non sarebbe necessario, perchè « Non c'è bisogno di alcun'altra purificazione, quando il sangue di Gesù Cristo ci purifica da qualsiasi peccato » (1). Filareto da una parte concede che il potere spirituale possiede la facoltà di rimettere i peccati ai penitenti e che un tale perdono si può e si dève anche chiedere nelle preghiere pei defunti, dall'altra però egli rigetta le indulgenze, poichè i meriti soprabbondanti di Cristo non sono a disposizione del potere umano nè essi si possono in alcun modo trovare nei santi, essendosi essi salvati coll'aiuto della grazia. Filareto conclude tutta la sua Esposizione affermando che i dogmi sul purgatorio e sulle indulgenze allargano troppo lo stretto sentiero della salvezza (2). A Filareto è comune coi protestanti e, come vedremo, anche con Chomjakov la preoccupazione che l'insegnamento cattolico possa derogare all'opera del Salvatore.

La vera dottrina soteriologica di Filareto non si deve quindi cercare nel suo catechismo riformato sotto l'influenza di Protasov, ma piuttosto nella sua 'Esposizione', pubblicata,

(1) Filareto, Изложенie, etc., l. c., p. 43.

(2) Filareto, Изложенie, etc., l. c., p. 44; cf. Jugie, art. cit., col. 1390; 1387.

del resto, in lingua inglese all'estero fin dall'anno 1833, col permesso dell'autore (1).

Esiste però ancora una terza fonte per l'insegnamento soteriologico di Filareto, fonte dalla quale sgorga una dottrina pura e profonda, dottrina anche dal punto di vista cattolico ortodossa. Tale dottrina scaturisce dalle prediche di Filareto, oratore russo classico e potente.

Florovskij così caratterizza la teologia di Filareto: « Il tema della sua teologia è sempre l'alleanza di Dio e degli uomini in tutta la complicazione e multiformità delle sue sorti storiche.. Sotto qualsiasi influenza ed impressione 'il sistema' di Filareto si sia composto, secondo l'interna sua struttura appartiene al tipo patristico (cf. specialmente San Gregorio Nisseno)... Con ispeciale preferenza Filareto si fermava sempre su due temi: sul mistero della croce, della redenzione; e sulla descrizione della vita della grazia che si rivela per i fedeli in Cristo, della vita nello Spirito... Cristo è per Filareto, innanzi tutto, il misterioso Gransacerdote che offre e viene offerto: l'agnello di Dio e il Grande Arciprete (cf. la lettera agli Ebrei). Nel vangelo egli vede specialmente la croce sul Golgota, nel Dio-uomo il Salvatore che soffre... Ed il mistero della croce è un mistero dell'amore divino; 'così nel campo spirituale dei misteri, secondo tutte le dimensioni della croce di Cristo, la visione si perde nell'illimitatezza dell'amore divino' » (2).

Florovskij suppone che i discorsi di Filareto tenuti nel venerdì santo del 1813 e specialmente del 1816 siano conosciuti fra i russi (3), ed egli analizza brevemente quest'ultimo più celebre.

Il tema di questo discorso è Giov. 3, 16: 'Tanto Iddio amò il mondo'. L'oratore, indicando la disposizione del suo discorso, esclama: « Che c'è là? — Niente fuori del santo e beato amore del Padre e del Figliolo e dello Spirito Santo verso il genere umano peccatore e maledetto. L'amore del Padre — crocifiggente. L'amore del Figliolo — crocifisso. L'amore dello Spirito Santo — trionfante in forza della

(1) Чтенія, 1870, I, p. IV-V.
(2) Florovskij, Пути русскаго богословія, Parigi, 1937, p. 181.
(3) Florovskij, ibidem, p. 168-9; 181.

croce » (1). Caratteristico per Filareto è che il mistero della croce comincia nell'eternità, si compie storicamente sul Golgota e si continua nella vita di ciascun cristiano: « La croce di Gesù, composta dall'inimicizia dei giudei e dall'impeto dei gentili, è già un'immagine terrestre e un'ombra di questa croce celeste dell'amore » (2). « Perquanto però la nostra croce dev'essere un'immagine della croce di Cristo, non è ora consolante pensare che anche la nostra croce deve consistere unicamente di amore » (3)?

Un'altra idea fondamentale di questo discorso è l'armonia fra giustizia divina e amore. Se noi, contemplando la passione del Figlio causata dalla volontà del Padre più sentiamo il terrore della giustizia divina che non l'amore, ciò è segno che non siamo ancora arrivati alla perfezione dell'amore. Tutte le proprietà di Dio sono ornamenti dell'amore; tutte le azioni espressioni di amore. L'onnipotenza, la verità, la sapienza, la bontà,... « infine esso [cioè l'amore] è la sua giustizia, quando, a causa del sommo benessere di tutte le sue creature, per mezzo della sapienza e della bontà misura i gradi e le specie dei suoi doni, mandati dall'alto o ritenuti. Avvicinatevi e guardate la faccia minacciosa della giustizia di Dio, e vi scorgerete proprio lo sguardo mansueto dell'amore divino. L'uomo col suo peccato sbarrò da sè la fonte eterna dell'amore divino: e questo amore si arma colla giustizia e col giudizio, — perchè? — per distruggere questa siepe di separazione. Ma, siccome l'essere futile del peccatore si schiaccerebbe irreparabilmente sotto i colpi della giustizia purificatrice, simile ad un vaso d'argilla: l'imperscrutabile amatore delle anime manda l'amore suo, uguale a sè nell'essenza, cioè l'unico suo Figliolo, affinchè questi 'portans omnia verbo virtutis suae' (Ebr. 1, 3), assumendo su di sè la nostra carne, eccetto il peccato, portasse anche il peso delle nostre debolezze ed il peso della giustizia che ci opprime; e perchè egli solo, attenuando le saette dell'ira, appuntate contro tutta l'umanità, nelle sue piaghe della croce rivelasse fonti acces-

(1) Filareto, Слова и Рѣчи, Mosca, 1848 [2], Parte I, Sezione 1, Discorso 9, p. 30-34; 30, col. 2. Cf. Discorso 8, p. 25-30: altrettanto tenuto nel venerdì santo, ma nel 1814, sul mistero della croce.

(2) Filareto, ibidem, p. 32, col. 2. — (3) Ibidem, p. 34, col. 1.

sibili di misericordia e amore, le quali dovevano bagnare tutta la terra, già maledetta, con benedizioni, vita e beatitudine. Tanto Iddio amò il mondo » (1).

Una terza idea caratteristica è l'incrociarsi dei rapporti tra Dio e uomini e delle relazioni fra giustizia e amore in Cristo: « ... l'amore del Padre celeste, per mezzo del Figlio, si prolunga verso il mondo: l'amore del Figlio di Dio, uguale a lui nell'essenza, e ascende al Padre celeste e insieme discende al mondo. Qui quello che ha occhi veda il fondamento profondissimo e l'interna composizione originale della croce, composta di amore del Figlio di Dio verso il santissimo suo Padre, e di amore verso l'umanità peccatrice, di due amori i quali l'un l'altro si aboliscono e l'un all'altro si appigliano, all'apparenza dividendo ciò che è uno, ma in realtà unendo ciò che è diviso. L'amore verso Dio si infervora per Dio: l'amore verso l'uomo grazia l'uomo. L'amore verso Iddio richiede che sia osservata la legge della giustizia divina: l'amore verso l'uomo non lascia perire nella sua ingiustizia neppure il prevaricatore della legge. L'amore verso Dio si sforza di colpire il nemico di Dio: l'amore verso l'uomo incarna la divinità, affinchè per mezzo dell'amore verso Dio deifichi l'umanità: e mentre l'amore verso Iddio 'solleva dalla terra il Figlio dell'uomo' (Giov. 12, 32; 34), l'amore verso l'uomo apre le braccia del Figlio di Dio verso i nati della terra, queste tendenze opposte dell'amore si toccano, si sciolgono, si compensano e compongono quel meraviglioso incrocio, nel quale la bontà perdonante e la verità giudicante si incontrano, la giustizia della divinità e la pace dell'umanità si baciano, per mezzo del quale la verità celeste comincia a raggiare dalla terra, e la giustizia già non con occhio terribile si inclina dai cieli; Iddio dà grazia alla terra, e la terra dà il suo frutto al cielo (Salmo 84, 11-13) » (2).

Specialmente con motivi sopra accennati il predicatore Filareto ha determinato ed influenzato, sia direttamente, sia indirettamente, la nuova soteriologia russa. Ciò probabilmente è vero per Chomjakov; indubbiamente si sono ispirati alle prediche di Filareto autori come A. Beliajev, Svetlov, Mali-

(1) Ibidem, p. 31, col. 2 - 32, col. 1.
(2) Ibidem, p. 32, col. 1-2.

novskij, Bulgakov, i quali si richiamano esplicitamente a lui, o lo citano, come il metropolita Antonio (1).

3) Che Alessio Stepanovič **Chomjakov** (1804-60) sia il vero ispiratore della nuova soteriologia russa, non può esistere verun dubbio. Alcuni autori cattolici recenti ne parlano con qualche esitazione, altri lo affermano come fatto stabilito; nessuno però adduce i testi sui quali una tale affermazione si baserebbe.

Bukowski, per es., parlando della presunta constatazione dei teologi russi separati che una concezione giuridica della dottrina soteriologica di Cristo, aliena dal vangelo e dalla Chiesa primitiva avrebbe influito come pregiudizio sull'intiera teologia occidentale, nota: « Questa asserzione con cui, come pare, Chomjakov — nei suoi scritti originariamente pubblicati a Parigi in lingua francese, circa la metà del secolo XIX — per il primo si fece avanti, trovò tanta risonanza, che fra i teologi russi si iniziò una vera gara, per disputarsi l'onore di aver fatto questa scoperta » (2). Similmente Salajka (3) inclina ad attribuire l'origine di tale idea a Chomjakov, sotto la cui influenza la teologia russa avrebbe cercato di liberarsi dagli influssi occidentali per trovare una propria via. Ladomersky, che nel suo primo libro (4) non aveva fatto menzione di Chomjakov, nel suo più recente libretto nomina esplicitamente Chomjakov come ispiratore della nuova soteriologia (5). Jugie constata in generale che la nuova soteriologia si sia imbevuta delle idee di Chomjakov (6).

(1) A. Beliajev. Любовь Божественная, Опытъ раскрытія главнѣйшихъ христіанскихъ догматовъ изъ начала любви божественной. Mosca, 1884 2, p. 258;

P. Svetlov, Крестъ Христовъ. Значеніе креста въ дѣлѣ Христовомъ. (Опытъ изъясненія догмата искуплеия). Kiev, 1907 2, p. 312-3;

N. Malinovskij, Православное Догматическое Богословіе, Tom. III, Serghiev Posad, 1909, p. 290-1;

S. Bulgakov, Агнецъ Божій. О Богочеловѣчествѣ, Parte I, Parigi 1933, p. 383;

Metropolita Antonio, *Догматъ* искупленія, Sremski Karlovtsi 1926, p. 7.

(2) Bukowski, *Die Genugtuung*, etc., l. c., p. 20.

(3) Salajka, l. c., p. 127-8; 168.

(4) Ladomersky, *Une histoire orthodoxe du dogme de la rédemption.*

(5) Ladomersky, *Le dogme de la rédemption*, l. c., p. 3.

(6) Jugie, l. c., p. 700.

E ora, quale è la dottrina di Chomjakov? Tutto ciò che Filareto espone sul mistero della redenzione nella sua 'Esposizione' diventa quasi la spina dorsale dell'abbozzo del sistema soteriologico di Chomjakov.

Sorge però la difficoltà, come le idee dell''Esposizione' abbiano potuto influire su Chomjakov, dato che essa non fu pubblicata in Russia che un decennio dopo la morte di quest'ultimo (1). L'editore dell''Esposizione', O. Bolianskij, conoscente del vecchio metropolita, non ritenendo — in opposizione all'autore stesso (2) — più attuali le idee della medesima, ragione per cui non esitò di farle pubblicare, dà la soluzione della difficoltà. Egli racconta che il manoscritto di Filareto, col permesso dell'autore, fu pubblicato fin dall'anno 1833 a Londra dall'agente della Società Biblica Britannica Roberto Pinkerton, sotto il titolo 'Comparazione delle differenze nelle dottrine di fede fra le Chiese orientali ed occidentali' (3), recensito poi e riportato in sunto l'anno seguente nella 'Gazzetta Ecclesiastica Evangelica' (4) dal professore dell'Università di Berlino C. W. Hengstenberg.

Non è impossibile, anzi probabile che Chomjakov, il quale nutriva tante relazioni con i rappresentanti della Chiesa anglicana, abbia conosciuto lo scritto di Filareto per mezzo dell'opera di Pinkerton, scritta da questi dopo due viaggi in Russia (1816 e 1822). L'opera del Pinkerton, nella quale si trova la traduzione dell''Esposizione' di Filareto, è intitolata 'Russia: ovvero osservazioni miscellanee sullo stato passato e presente di questo paese e dei suoi abitanti, ecc.' (5). Senza dubbio si tratta di un libro che offriva molto interesse ad un uomo come Chomjakov.

Come nell''Esposizione' di Filareto pubblicata dapprima all'estero, così nelle opere di Chomjakov stampate in Francia, idee soteriologiche direttrici sono la triplice lotta contro il merito delle buone opere, le indulgenze ed il purgatorio.

(1) Negli Чтенія etc., l. c.. 1870, mentre Chomjakov è morto già nel 1860.

(2) Чтенія etc., l. c., p. II; cf. III.

(3) Чтенія etc., l. c., p. IV: '*Comparison of the differences in the doctrines of faith betwixt the Eastern and Western Churches*'.

(4) '*Evangelische Kirchen-Zeitung*'.

(5) '*Russia: or, miscellaneous observations on the past and present state of that country and its inhabitants, etc.*'.

Fondamento di queste dottrine cattoliche sarebbe, secondo Chomjakov, lo spirito d'utilitarismo e di giuridismo. Egli scrive fra l'altro: « Uno stato terrestre aveva sostituito la Chiesa di Cristo. L'unica e vivente legge di unità in Dio fu sostituita con delle leggi parziali improntate d'utilitarismo e di rapporti giuridici. Il razionalismo si sviluppò sotto la forma di decisioni di autorità; inventando il purgatorio per ispiegare la preghiera per i morti; stabilendo tra l'uomo e Dio una bilancia di debiti e di meriti; misurando i peccati e le preghiere, i falli e gli atti di espiazione; facendo dei riporti da un uomo su un altro; sanzionando dei cambi di atti nominati meritori; introducendo, in fine, nel santuario della fede tutto il meccanismo d'una casa di banca... » (1).

Un po' più avanti Chomjakov cerca di convincere i suoi lettori che le differenze fra la dottrina della Chiesa e quella di tutto l'occidente siano fondamentali: « ... e, per lo più, la rassomiglianza apparente nelle espressioni e nelle forme esteriori non fa altro che indicare un disaccordo tanto più grande nel loro senso interiore... È così che, partendo dal principio che la vita stessa del mondo spirituale non è altra cosa che l'amore e la comunione della preghiera, essa prega pei morti, rigettando però la favola razionalistica del purgatorio, e domanda l'intercessione dei santi, senza attribuire loro i meriti che ha inventati la tendenza utilitaria; e senza avere bisogno di alcuna altra intercessione che quella del Mediatore divino » (2). Ed egli aggiunge che, movendo da questo suo punto di vista, non ha più senso la questione, se la fede sola giustifichi o la fede e le opere.

In altro luogo, dopo di aver parlato lungamente contro il purgatorio, osserva: « La trasferta delle buone opere o degli atti meritori, operazione di banca spirituale aggiunta all'intercessione della preghiera, non solo non ne cambia il carattere giuridico, ma lo fa risaltare in una maniera ancora più spiccata » (3). Come risulta già dalla prima citazione, Chomjakov giudica che presso gli occidentali specialmente le relazioni fra Dio e uomo siano intaccate dal giuridismo: « Un

(1) A. S. Khomiakoff, *L'Église latine et le protestantisme*, Lausanne et Vevey, 1872, p. 38-9.

(2) Chomjakov, l. c., p. 46-7. — (3) Ibidem, p. 124; 122-4; cf. 129.

eterno processo, una eterna discussione di diritti contradittori davanti ai giureconsulti spirituali della Roma papale, tali sono i rapporti che hanno sostituito l'unione intima che la venuta del Cristo aveva stabilita tra il creatore e la sua creatura. Armato di un libro di conti a partita doppia, dove il debito è rappresentato dal peccato, e l'avere dalle buone opere (appoggiate, è vero, dal sacrificio del Salvatore), l'uomo da quel momento va a difendere la sua causa contro Dio e trova un giudice favorevole nel casuista romano. La sua causa può essere difficilmente perduta. Supposto che egli sia cittadino dello stato ecclesiastico e servitore ubbidiente dei suoi capi, egli diventerà azionario del paradiso a una tassa assai modica di buone opere e di buoni pensieri; l'eccedenza, se ne ha, potrà convertirsi per lui in un piccolo capitale mobile di cui avrà la disposizione intera; il deficit, se si presenta, può essere colmato con un prestito negoziato presso più ricchi capitalisti. Posto che ci sia la bilancia, Iddio non vi avrà niente da vedere » (1). Chomjakov è conscio dell'acerbità delle sue parole; perciò egli continua: « Mi si perdoni la durezza della mia ironia; poichè io resto nei limiti della verità più severa, e qual figlio della Chiesa potrebbe far tacere la sua indignazione, vedendo la dottrina apostolica così completamente snaturata, così profondamente avvilita? » (2). Il protestantesimo, come erede involontario delle dottrine romane, è per Chomjakov più scusabile.

Anche nella terza lettera all'anglicano Palmer, Chomjakov lotta contro ciò che egli ritiene abuso occidentale: la vendita delle indulgenze manifesterebbe uno spirito servile (3). Anche nel suo primo opuscolo teologico 'La Chiesa è una' si trovano alcuni accenni alla dottrina dell'occidente; così l'autore parla dello spirito di cupidigia presso gli scolastici (4); e appresso, rigettando il purgatorio come mezzo esterno di redenzione, come un 'commercio con Dio' egli inculca che nessuno viene

(1) Ibidem, p. 131-2; cf. 130-1.

(2) Ibidem, p. 132.

(3) Полное собраніе сочнненій А. С. Хомякова. Сочиненія богословскія. Tom. II, 1907 5, p. 345-6.

(4) Chomjakov, Опытъ катихизнческаго изложенія ученія о Церкви. Церковь одна. Tom. II, p. 20; cf. 22.

salvato, se non per mezzo della preghiera di tutta la Chiesa, nella quale si trova Cristo, in ispirito di amore [1].

Fin qui abbiamo ascoltato Chomjakov come soteriologico polemista. Quale è ora la sua dottrina positiva sul mistero della redenzione?

Diamo dapprima uno sguardo al piccolo trattato già menzionato 'La Chiesa è una', pervaso da un profondo spirito di pietà. Specialmente le virtù teologali, fede, speranza e carità vengono messe in rilievo. In quanto alla dottrina soteriologica di Chomjakov, è molto significativo che egli tratti di tutti e sette i santi sacramenti, senza averne prima indicato la fonte, cioè il sacrificio di Cristo o la sua rinnovazione sugli altari; e di essa non fa nemmeno menzione quando parla del Santissimo Sacramento dell'Eucaristia. Riguardo al quale egli si preoccupa di determinare la maniera di concepire la trasmutazione, di rilevare la necessità che i sacramenti si compiano nella Chiesa e che nella ricezione dei sacramenti sia necessaria la fede [2]. Una sola volta si trova menzionata nell'opuscolo anche la liturgia; rispetto alla quale dice Chomjakov: « La Chiesa accetta ogni rito che esprime la tendenza spirituale verso Iddio, altrettanto come essa accetta la preghiera e l'icona; ma al di sopra di tutti i riti essa riconosce la santa liturgia nella quale si esprime tuttta la pienezza della dottrina e dello spirito ecclesiastico, e si esprime non con qualsivoglia segno o simbolo, ma col verbo della vita e verità, ispirato dall'alto [3]. Soltanto colui comprende la Chiesa il quale comprende la liturgia. Al disopra di tutto però è l'unione della santità e dell'amore » [4]. Queste parole sono, purtroppo, abbastanza vaghe ed indeterminate. Ed è sorprendente che in tutto l'opuscolo manchi la menzione del sacrificio redentorio di Cristo. L'autore si preoccupa della presenza di Cristo e dell'unione con Cristo. Tutti i riti ed i sacramenti, inclusa la liturgia, vengono considerati in fondo come subordinati alla santità e alla carità.

Nelle altre sue opere, specie quelle scritte in lingua francese, Chomjakov suppone e insegna chiaramente l'esistenza

(1) Ibidem, p. 21. — (2) Ibidem, p. 14.

(3) Forse qui si fa allusione alle parole della consacrazione, o piuttosto all'epiclesi. — (4) Ibidem, l. c., p. 23-4.

del sacrificio di Cristo (1). Ma ciò che più gli importa è un altro aspetto della redenzione, ossia non tanto il sacrificio espiatorio di Gesù, quanto l'unione cosciente e morale dell'uomo con Cristo per mezzo della preghiera e dell'amore (2).

La giusta impostazione del problema della redenzione, secondo lui, non consiste nella domanda: « In che maniera l'uomo può meritare la salute? », ma « Come Dio opera la salute dell'uomo? » (3). Tale opposizione sembra in sè legittima. Nondimeno dobbiamo vedere, come egli la intende.

Per sapere come Iddio, nella concezione di Chomjakov, opera la salute degli uomini, è necessario conoscere le sue idee sul peccato, sulla redenzione eterna e temporale e sull'azione divina di giustizia e di misericordia.

Dapprima è certissimo per Chomjakov che il regno del peccato è generale, che tutta la creatura è o attualmente o virtualmente nel peccato (4). « Nessun essere è puro agli occhi di Dio, nessuno è fuori del peccato, nessuno ha la giustizia immanente in sè per la forza della sua propria libertà » (5). Il peccato però, secondo Chomjakov, è separazione da Dio, è « l'allontanamento volontario da Dio: è l'egoismo della creatura che si preferisce a Dio » (6).

In seguito Chomjakov distingue fra redenzione eterna e temporale; Iddio ha redento l'umanità nel tempo; ma questa redenzione è fondata nell'eternità: « Lo Spirito di Dio... ha nominato il Figlio 'l'Agnello offerto in sacrificio dall'origine dei secoli' » (7). « La rivelazione del figlio dell'uomo che è sorto sulla faccia mobile dei secoli, è ancora il pensiero eterno di Dio; e noi riconosciamo che Dio non è soltanto alieno dal male, ma vincitore del male dall'eternità per mezzo del pensiero del Cristo » (8).

Ma questa salute eterna si compì nel tempo: « Dio, nella successione dei tempi, si rivelò... come essere morale unico nel figlio dell'uomo, Gesù il giusto, nostro salvatore... » (9); « ... l'essere infinito, nel quale... tutto è realtà, diviene l'essere limitato nel Cristo; e il Cristo apparso nel tempo, ma pen-

(1) CHOMJAKOV, *L'Église latine*, l. c., p. 127; 131; 143; cf. 259; 264; 265.
(2) Ibidem, p. 129. — (3) Ibidem, p. 135. — (4) Ibidem, p. 260; cf. 340.
(5) Ibidem, p. 260. — (6) Ibidem, p. 260; 262. — (7) Ibidem, p. 259.
(8) Ibidem, p. 260; cf. 263. — (9) Ibidem, p. 259.

siero eterno del Padre, il Cristo, uomo come noi, uomo rinchiuso nella debolezza, nell'ignoranza, nella sofferenza, e nella tentazione... » [1] ... diventa salvatore. E « quale è la forma della sua rivelazione terrestre? È la vita oscura d'un povero ebreo terminata dal supplizio infamante della croce » [2].

Chomjakov distingue inoltre, nell'opera della redenzione, una duplice azione, un duplice aspetto: la manifestazione della giustizia e quella dell'amore.

Come abbiamo visto, secondo lui tutta la creatura è nel peccato, è separata da Dio, anzi « il peccato diventa una necessità reale, e la giustizia non è più che una possibilità astratta senza base reale » [3]. Secondo la legge severa, inflessibile, inesorabile, la creatura è persino irreconciliabile: « La creatura non può essere riconciliata col creatore, come il peccato non può punto essere unito alla perfezione » [4]. La ragione ne è che Iddio infinito non può servire di misura ad un essere limitato. E perciò, vale a dire per ristabilire la giustizia, l'essere infinito diventa finito nel Cristo e « riappare in tutta la perfezione della giustizia divina per la sola forza della volontà umana » (di Cristo) [5]. Cristo è quindi dall'eternità la sola giusta condanna del peccato, ed egli solo è la misura di tutta la creatura [6]. Si deve dunque dire, secondo Chomjakov, che la giustizia di Cristo ci condanna [7] e che il peccato propriamente non si cancella: « Tutto è giusto: poichè la giustizia (giudiziaria) non è che la legge logica manifestata; e difatti, niente è sparito senza tracce. Il peccato non è punto stato perdonato, nè assolto, nè abrogato, ciò che sarebbe contrario alle leggi della ragione: ma esso è stato trasfigurato a perfezione dall'unione completa dell'uomo col suo Salvatore » [8].

E questa trasfigurazione del peccato è possibile, perchè « Cristo non è soltanto la giustizia del Padre eterno: egli è ancora l'amore del Padre » [9]. L'altro aspetto della redenzione è l'amore. La giustizia è solamente condanna del peccato; l'amore fa più. Cristo dunque, spinto dall'amore, si unisce « di una unione intima e perfetta » [10] alla creatura per redi-

(1) Ibidem, p. 261. — (2) Ibidem, p. 265. — (3) Ibidem, p. 261.
(4) Ibidem, p. 260-1. — (5) Ibidem, p. 261. — (6) Ibidem, p. 263.
(7) Ibidem, p. 264. — (8) Ibidem, p. 264-5. — (9) Ibidem, p. 261-2.
(10) Ibidem, p. 262.

merla. Poichè però Iddio non può accettare il peccato nella sua natura divina, essendo il peccato allontanamento volontario da Dio, Cristo accetta il peso del peccato nella sua natura umana limitata, diventa realmente il peccato, scende nell'abisso dell'umiliazione e della sofferenza: « Il Cristo non è più l'essere puro e perfetto: egli si è unito a ogni creatura che non lo respinge; egli ha preso sopra di sè qualsiasi peccato; egli è sotto il peso dell'ira divina e sotto il peso della condanna di cui egli stesso è la giustizia manifestata; egli subisce il verdetto al quale si è sottomesso: questo verdetto è la morte » (1).

E da questa unione di Cristo col peccato risultano, secondo Chomjakov, due conseguenze, una per il peccato, l'altra per il peccatore: « Ma la vittoria è consumata proprio con questo. Il peccato (il quale è l'egoismo della creatura), accettato liberamente per l'amore, si è subitaneamente trasfigurato: esso è diventato la perfezione del sacrificio, e per così dire la corona della perfezione divina » (2). L'altra conseguenza è che « lo stesso atto il quale, unendo il Cristo alla creatura imperfetta o colpevole, lo rendeva responsabile del peccato, ha reso il peccatore partecipe della perfezione del suo Salvatore: perciò ogni essere che non rigetta il Cristo è riconciliato a Dio; ogni peccato è convertito in giustizia; ogni peccatore è diventato figlio di Dio: poichè il Cristo per mezzo della sua unione non astratta, ma reale, colla creatura, è la giustificazione della imperfezione virtuale degli uni, vale a dire dell'assenza di giustizia immanente, come egli è il riscatto del peccato manifesto degli altri » (3).

Un po' più avanti poi Chomjakov conclude esclamando: « Dove sono dunque i meriti giuridici inventati da Roma, quando tutto è peccato fuori del Cristo e quando tutto è giustizia nel Cristo? » (4). Tutta la soteriologia di Chomjakov è contenuta in ciò che la giustizia del Padre si è manifestata nella libera perfezione del suo Figliolo diletto, Gesù il giusto;

(1) Ibidem, p. 262; cf. 126-7. Cf. 340, dove Chomjakov afferma che Cristo era esente dal peccato ereditario. Sembra che Chomjakov concepisca il peccato originale in senso platonico, come colpa contratta nello stato della preesistenza dell'anima: 339-41; cf. 126.

(2) Ibidem, p. 262. — (3) Ibidem, p. 262-3. — (4) Ibidem, p. 263.

e l'amore infinito dello stesso Padre si è manifestato nel libero amore dell'Agnello divino che si è sacrificato pei suoi fratelli (1), o come egli si esprime in un altro testo molto significativo: « Eterna compassione di Dio per la sua creatura, vittima espiatoria, una volta sacrificata nel tempo, ma costantemente offerta nell'eternità per i peccati del mondo, egli ha spento nel suo sangue le fiamme della giustizia divina (rendendola per così dire ingiusta), affinchè la misericordia divina fosse onnipotente » (2).

Da parte dell'uomo, affinchè egli si appropri la redenzione, si richiede, secondo Chomjakov, che riconosca l'amore infinito di Cristo, glorificandolo e glorificando in Lui il Padre delle misericordie (3), che risponda all'amore infinito, che non respinga il Cristo (4), che con un atto di fede ed amore rinunci alla propria individualità imperfetta e cattiva, aspirando ad unirsi all'essere morale per eccellenza, a Gesù, all'uomo-Dio (5). Chomjakov dice anche spesso che gli atti buoni dell'uomo debbonsi attribuire alla grazia divina (6).

Caratteristici per la soteriologia di Chomjakov sono i tratti seguenti: Da un lato egli sembra non voler attribuire al peccatore alcuna libertà di fare il bene, mentre dall'altro ritiene necessaria la libera accettazione della redenzione da parte dell'uomo, aiutato in ciò dalla grazia. Chomjakov insiste moltissimo in tutte le sue opere sulla libertà dell'uomo, ma egli non descrive la grazia di Cristo come impartita a causa della 'soddisfazione' o dei 'meriti' di Cristo.

Il peccato poi è, per Chomjakov, egoismo e allontanamento da Dio (7), non però offesa di Dio; onde neppure soddisfazione o riparazione o sacrifizio (nel senso proprio della parola) sarebbero necessari. L'idea di Chomjakov sul sacrificio non è precisa, ma indeterminata e vaga. Riguardo alla concezione stessa della redenzione è da rilevare come Chomjakov si dimostri platonico: la rivelazione completa ci insegna che esiste una redenzione eterna più importante degli avvenimenti

(1) Ibidem, p. 264. — (2) Ibidem, p. 127. — (3) Ibidem, p. 259.

(4) Ibidem, p. 262; 263. — (5) Ibidem, p. 126-8 e 134.

(6) Ibidem, p. 228; 260; 265; 283; 288; 302; Полное Собраніе Сочиненій, Церковь одна, l. c., p. 7.

(7) Conversio ad creaturam et aversio a Deo.

storici soteriologici. Secondo Chomjakov, inoltre, Iddio non può servire di misura ad un essere limitato, la misura è Cristo in quanto uomo: a base di una tale asserzione si trova un abisso incolmabile fra infinita santità di Dio e estrema peccabilità della creatura, separazione la quale già si trova in un certo senso (cioè dal punto di vista metafisico e teologico) nella dottrina del palamismo (l'essenza di Dio è in sè del tutto inaccessibile alla creatura) ed anche in un certo modo nella dottrina di Lutero e Calvino. Per la stessa ragione il peccato non può essere perdonato, ma rimane; e giustificazione in fondo non è altro che la manifestazione di una legge logica della giustizia: Cristo da una parte dichiara la condanna di tutti i peccatori, dall'altra, prendendo sopra di sè la responsabilità del peccato, stabilisce che tutti i peccatori siano partecipi della sua perfezione. Tale concezione rassomiglia molto a quella di Lutero. Ma il nucleo della soteriologia di Chomjakov è l'idea che Cristo opera la salvezza, unendosi realmente alla creatura peccatrice e quindi al peccato: ciò che per via di giustizia è impossibile, diventa possibile in virtù dell'amore, cioè la giustificazione e la riconciliazione con Dio. Questa giustificazione però non consiste in ciò che il peccato venga realmente cancellato, ma il peccato si trasfigura (diventa 'felix culpa') ed il peccatore si riveste della giustizia dell'unico giusto Gesù Cristo. Di nuovo si osserva una grande rassomiglianza con la dottrina di Lutero sull'imputazione solamente esterna dei meriti di Cristo. Sembra che Chomjakov non senta difficoltà nè nell'ammettere l'unione reale fra Cristo, uomo giusto, e i peccatori, anzi fra Cristo e il peccato, nè nell'ammettere nell'uomo 'giustificato' l'unione o la compatibilità del peccato proprio colla giustizia di Cristo.

Chomjakov cerca di eliminare i meriti di Cristo e degli uomini nell'opera della redenzione, perchè vuol evitare ogni traccia di giuridismo. Ma la sua idea sulla manifestazione della giustizia e sulla partecipazione degli uomini alla giustizia di Cristo è ben lungi da schivare il giuridismo, e trascurando i meriti di Cristo ed ammettendo solo l'amore di Cristo e la sua libera unione cogli uomini, egli diventa veramente precursore delle teorie soteriologiche russe troppo soggettivistiche dell'otto e novecento.

Che Chomjakov sia difatti l'ispiratore principale della nuova soteriologia russa, specialmente nel suo aspetto negativo e polemico, viene confermato da non pochi autori. N. Barsov nel suo libro 'Nuovo metodo in teologia' scritto in occasione della pubblicazione delle opere teologiche di Chomjakov, fatta da G. Samarin a Praga nel 1867 (1), polemizzando contro il 'giuridismo e razionalismo' cattolico, cita le surriferite parole di Chomjakov, cioè che i cattolici abbiano introdotto nella soteriologia 'il meccanismo di una banca' (2). Similmente N. Beliajev, criticando nel suo articolo 'La dottrina romano-cattolica sulla soddisfazione, etc.' (3) il punto di vista cattolico, si riferisce alle medesime parole di Chomjakov (4).

Anche il giovane Vladimiro Solovjov rinforza l'eco di tali voci, quando scrive, parlando al principio della sua lezione 11-12 sulla divino-umanità del nuovo Adamo: « I teologi latini del medio evo, trasferendo nel cristianesimo il carattere giuridico della Roma antica, costruirono la nota teoria giuridica della redenzione come soddisfazione offerta da un mallevadore per il diritto divino leso. Questa teoria, come è noto, elaborata con speciale finezza da Anselmo di Cantuaria e poscia conservandosi sotto diversi aspetti e passando anche alla teologia protestante, non è del tutto sprovvista di vero significato, ma questo significato in essa è perfettamente velato da tali grossolane ed indegne idee sulla divinità e le sue relazioni col mondo e con l'uomo, le quali sono ugualmente contrarie e all'intelligenza filosofica e al sentimento veramente cristiano. In verità, l'opera di Cristo non è una finzione giuridica, la soluzione casuistica di una lite impossibile; essa è attività eroica reale, vera lotta e vittoria sul principio del male. Il secondo Adamo nacque sulla terra non per il compimento di un processo formale-giuridico, ma per la salvezza reale del-

(1) N. Barsov, Новый методъ въ богословіи. По поводу богословскихъ сочинеиій Хомякова, изданиыхъ въ Прагѣ г. Самаринымъ, Pietroburgo 1870.

(2) N. Barsov, Нпвый методъ, l. c., p. 43-4; Chomjakov, *L'Église latine,* l. c., p. 38-9; vide sopra, p. 420, annot. 1.

(3) N. Beliajev, Рнмскокатолическое учёиіе объ удовлетвореніи (satisfactio), какое долженъ прннести человѣкъ Богу для достиженія блаженства. Православиый Собесѣдникъ, Kasan, 1875, II, p. 68-118; III, p. 257-99; 1876, I, p 381-443; II, p. 3-50. — (4) N. Beliajev, art. cit., 1876, II, p. 13.

l'umanità, per la sua salvazione effettiva dal potere della forza del male, per rivelare in lui in realtà il regno di Dio » (1).

Che Chomjakov sia l'ispiratore di questo nuovo indirizzo viene poi confermato da Svetlov il quale, sotto la sua influenza, già nel 1886 aveva finito la sua dissertazione soteriologica, pubblicata poscia in prima edizione nel 1893 (2). Lo stesso attesta A. Orlov che scrive nell'anno 1915: « Questa idea sul carattere indipendente della soteriologia pravoslavo-orientale (nel senso largo di questo termine) e sulla sua essenziale differenza dal pensiero teologico occidentale il quale è pervaso da un carattere razionalistico (giuridico), già nel quinto decennio del secolo scorso fu chiaramente scoperta dai teologi-slavofili (A. S. Chomjakov ed altri), ma al tempo presente si dimostra già quasi 'luogo comune' nella nostra letteratura teologica » (3). Alle constatazioni di Orlov si riferisce l'archimandrita Ilarione nel suo discorso inaugurale, intitolato 'Teologia e libertà della Chiesa (Sui còmpiti della guerra liberatrice nel campo della teologia russa)' e tenuto nell'Accademia Teologica di Mosca nell'anno 1915. L'archimandrita fra l'altro tratta esplicitamente della nuova soteriologia, menzionando nel contesto « tutto il meccanismo cattolico di una banca, del quale parlava A. S. Chomjakov » (4). È sintomatico che anche il metropolita Antonio rimandi alla lezione dell'archimandrita Ilarione, mostrandosi solidale coll'ideologia soteriologica di Chomjakov (5). Antonio afferma dunque nell'anno 1917 (e lo ripete nel 1926) che Ilarione, già archimandrita, poi arcivescovo, abbia bandito una crociata non soltanto contro i due concetti di 'soddisfazione' e 'merito', ma anche contro le idee stesse, significate

(1) V. Solovjov, Собраніе Сочиненій В. С. Соловьева, Pietroburgo, Tom. III, p. 151-2.

(2) Cf. Svetlov, Крестъ Христовъ, l. c., p. 488; 489.

(3) A. Orlov, Сотеріологія Ансельма Кэнтерберійскаго. Въ память столѣтія (1814-1914) Императорской Московской Духовной Академіи. Сборникъ статей, Parte I, Serghiev Posad, 1915, p. 381-474; 381. Cf. dello stesso autore Сотеріологія Петра Абелярда, Богословскій Вѣстникъ, 1916; 1917, I, p. 77-113.

(4) Archimandrita Ilarione, Богословіе и свобода Церкви. (О задачахъ освободительной войны въ области русскаго богословія), Богословскій Вѣстникъ, 1915, III, p. 98-134; 131; su Orlov p. 130 ss.

(5) Antonio, Догматъ искупленія, l. c., p. 3.

con tali concetti, idee del tutto 'non ecclesiastiche, benchè si trovino nei manuali ortodossi' (1).

Si sente, insomma, la voce di Chomjakov nelle parole del già menzionato teologo bulgaro S. Zankov il quale scrive: « Quasi senza eccezione tutti i nuovi teologi russi respingono decisamente la teoria giuridico-formale della redenzione, ed essi non possono capire, come sia possibile di attribuire a Dio cose tanto antropomorfiche e di voler rappresentare l'opera sublime e mistica della salute nella forma di un processo o di un duello. Lo ritengono meglio supporre che rimanga per il nostro intelletto un mistero, come la morte del Salvatore abbia ucciso la morte ed il peccato, che non identificare il processo della redenzione con un processo giudiziario » (2).

Tuttavia non vogliamo affermare che la soteriologia di Chomjakov sia una innovazione assoluta presso i cristiani russi separati dalla Chiesa cattolica; egli piuttosto ha raccolto tendenze soteriologiche anticattoliche, già secolari, e le ha avviate verso la formazione di una soteriologia sistematica. Andremmo però troppo lontano, se volessimo rintracciare qui tali correnti nella teologia degli orientali separati.

B. Schultze, S. I.

(1) Ilarione, l. c., p. 133 scrive: « Nella dottrina scolastica sulla salvezza debbono essere demoliti fin alle fondamenta specialmente due forti, due concetti: soddisfazione e merito. Questi due concetti debbono essere buttati via dalla teologia senza residuo, per sempre e definitivamente. Annichilate questi due fortilizi, e presto la fortezza illusoria della scolastica cadrà e si sbriciolerà. E perirà il triste ricordo di lei senza rumore... ».

(2) Zankow, *Das orthodoxe Christentum des Ostens,* l. c., p. 51; Годишникъ, l. c., p. 42.

COMMENTARII BREVIORES

Notes conjointes sur un passage fameux d'Eusèbe (*)

I. La tombe de Saint Pierre. Correction au texte de *H. E.* II, 25.

Les fouilles récentes du Vatican et les études, ou polémiques, qui les ont commentées: Mr. Iosi, *I sepolcri di S. Pietro in Vaticano e di S. Paolo sull'Ostiense* (*Oss. Romano*, 3 VII 1943, p. 3), et le P. Ferrua, *Sulle orme di S. Pietro* (*Civiltà Catt.*, datée du même jour!), ont attiré de nouveau l'attention sur un texte important pour l'histoire de Rome chrétienne, autant du point de vue archéologique qu'apologétique ou de l'histoire religieuse. Il s'agit de la citation par Eusèbe du témoignage de Caius sur les tombeaux des deux Apôtres aux portes de Rome.

Arrivé dans l'histoire de l'Église à l'époque de Néron, Eusèbe utilise, d'après la version grecque qui en avait été faite, le beau texte oratoire de Tertullien: c'est une gloire pour nous que Néron soit le premier de nos persécuteurs. Rufin en traduisant Eusèbe prolonge ici un peu plus loin que lui cette citation de Tertullien dont il avait le texte sous les yeux. Et c'est la version de Rufin qui va nous permettre à nous, maintenant, de contrôler le texte d'Eusèbe [1].

Ensuite Eusèbe avance le fait du double martyre de S. Pierre et de S. Paul comme transmis par l'histoire (ἱστοροῦνται), et confirmé par le nom des deux Apôtres qui s'est attaché jusqu'à « maintenant » aux cimetières de la Ville.

(*) Une troisième Note, disjointe, formera un article à part dans un prochain numéro des *Or. Chr. Per.* sous le titre suivant: « Βασιλικὴ ὁδός. Les valeurs d'un terme mystique et le prix de son histoire littérale ».

[1] Eusèbe, *H. E.* II, 25. — Texte gr. et trad. lat. de *Rufin* dans le Corpus de Berlin, 1903, Eusebius, *Werke*, II, 1: E. Schwartz et Th. Mommsen. — Collection Hemmer-Lejay, texte gr. et trad. fr. de Grapin, I, p. 213. — Migne, *P. G.* 20, 208, trad. lat. de Valois, Paris, 1659.

Et maintenant voici le témoignage, dans la traduction Grapin: « Ce fait, du reste, nous est encore garanti par Gaius, homme ecclésiastique (ἐκκλησιαστικός; mieux dans Valois: *vir catholicus*), qui vivait sous Zéphyrin, évêque de Rome (199-217). Dans un écrit où il argumente contre Proclus, le chef de la secte des Cataphrygiens (= Montanistes), il parle des lieux (τόπων) où furent déposées les saintes dépouilles (σκηνώματα) des deux apôtres; il dit: Je puis montrer les trophées des apôtres (τὰ τρόπαια .... ἔχω δεῖξαι; Rufin: *habeo tropaea Ap. quae ostendam!*). Va au Vaticanum ou sur la voie d'Ostie; tu trouveras les trophées des fondateurs de cette église ».

Déjà Valois au moins, au XVII° s., qui établissait son texte sur quatre manuscrits, remarquait que partout le nom du Vatican était écrit βασικανόν: « *nec aliter legitur in Chronico Georgii Syncelli* ». La même constatation étonnée se retrouve chez tous ses successeurs, malgré le nombre croissant des documents utilisés. Si bien que le Corpus de Berlin, plus « critique » que Valois, porte βασικανόν au texte, sur le témoignage de sept manuscrits, au moins *prima manus*, et de Georges le Syncelle, confirmé par le témoignage de la traduction syriaque qu'on peut transcrire « *Bisiqinus* », où les *i* peuvent valoir *e*, l' *-us* final valant sûrement *-os*.

Naturellement, ou plutôt, de fait, Rufin — texte de Mommsen — écrit: *Vaticanus*. Et l'éditeur Schwartz de tirer cette conclusion laconique qui sera reprise par le P. Ferrua comme par tout le monde: « *voreusebianischer Fehler* ». C'est à dire que la faute sera passée des manuscrits du texte de Caius dans le texte d'Eusèbe. Il y a là d'ailleurs une induction, une conclusion qui dépasse les prémisses, car on ne voit pas pourquoi la faute ne pourrait pas être postérieure à Eusèbe, en supposant évidemment, et c'est ce que nous serons obligé de conclure, que tous nos manuscrits actuels d'Eusèbe reposent sur un seul prototype ici fautif. Car si, comme on semble le supposer, Eusèbe était incapable de commettre cette faute, on pourrait penser qu'il était capable de la corriger.

Monsieur Bardy [1], dans un article que nous retrouvons dans notre seconde Note, nous a montré que le plus érudit des Grecs ignorait le latin, et que les limites de son érudition étaient celles mêmes de la littérature grecque; il nous précise du moins qu'Eusèbe savait pourtant se faire traduire les documents latins dont l'intérêt lui était connu.

(1) *La culture latine de l'Orient chrétien au IVe s.* dans *Irenikon* XIV, 1937, p. 314-338.

Mais l'explication de notre texte fautif est autre, et, on va le voir, de toute façon moins ancienne. Cette explication, en effet, est d'abord, si l'on veut, que les deux éditeurs du double texte dans le Corpus de Berlin ont édité parfaitement, mais séparément le texte et la version ancienne sans se communiquer suffisamment les remarques qu'ils n'ont pas dû manquer de se faire. Que d'observations chacun de nous ne fait-il pas, sans juger opportun de les exprimer, qui ne seront peut-être plus jamais relevées par personne. C'est aussi que Mommsen avait son jugement fait sur la valeur mince de la version de Rufin, comme il s'en explique dans les brèves *Remarques préalables* au début du même tome. C'est ce qu'on appelle un préjugé.

Tandis que, par exemple, des *Enchiridion* comme celui de KIRCH (1) reproduisent en face du texte avec « βασικανόν (sic) », la version latine de Valois, au contraire le petit fascicule du *Florilegium Patristicum:* fasc. IX, *Textus antenicaeni ad primatum romanum spectantia,* ed. par Vogels, Bonn 1937, a préféré, lui, nous laisser le contrôle et le jugement de la Version latine ancienne: nous allons voir qu'il n'avait pas tort.

Nous reproduisons ci-dessous les deux textes latin et grec. Au lieu de les lire rapidement pour passer à la suite de notre exposé, que le lecteur veuille bien les examiner et les comparer. Et peut-être qu'en se posant une question précise à propos d'un mot du texte latin, il trouvera, dans la réponse à cette question latine, la réponse même à notre problème grec. Voici les textes:

« ... ἐὰν γὰρ θελήσεις ἀπελθεῖν ἐπὶ τὸν Βασικανὸν ἢ ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν Ὠστίαν, εὑρήσεις τὰ τρόπαια τῶν ταύτην ἱδρυσαμένων τὴν ἐκκλησίαν ».

« *Si enim procedas via regali quae ad Vaticanum ducit, aut via Ostiensi, invenies tropaea defixa quibus ex utraque parte statutis Romana communitur Ecclesia* ».

La fin de la phrase de Rufin constitue une image littéraire et visuelle étrangère au style objectif et au sens intellectuel du grec. Elle semble pourtant n'en constituer qu'une réinterprétation oratoire. Comme élément solide *en plus*, elle ne contient que l'image géographique de *ex utraque parte,* qui ne modifie pas essentiellement le contenu du texte, et qui peut compter comme un témoignage archéologique *de visu* indépendant et intéressant: nous verrons dans notre

(1) *Enchiridion fontium hist. eccl. antiquae,* au n. 137: Caius Presbyter (lisez *Caius Romanus*).

seconde notule un cas plus curieux encore où Eusèbe et S. Jérôme se servent successivement d'un même texte sur Caius pour lui faire porter leur propre et personnel témoignage. En fait, le *communitur* de Rufin pourrait être la traduction d'une mauvaise lecture du participe grec désignant les *fondateurs* de Rome.

Mais la remarque qu'on ne manquera pas de faire est qu'il y a, au début du texte de Rufin, un *plus* de trois mots, une expression matérielle concrète qui n'a rien à voir avec l'amplification et est trop terne pour constituer l'apport d'un témoignage personnel. Il s'agit de « *in via regali* ».

Se demande-t-on ce que pourrait représenter *regalis* en grec, la réponse est *basilika*, que j'écris en latin parce qu'un mot grec se détache trop fort d'une page latine, pour ne pas livrer, en quelques lignes, la solution au dessous du problème. Mais c'est en grec qu'il faut lire cette équivalence des deux initiales: *basikanon* = *basilika*.

Nous nous trouvons donc en présence d'une faute de copiste absolument classique: ce que nos *typos* appellent un *bourdon,* le télescopage de deux mots trop semblables et trop voisins. Et pour ne pas allonger l'étude du texte, remarquons tout de suite que l'on doit avoir eu cet accident sous sa forme la plus connue mais la plus exceptionnelle, l'*homoeoteleuton* par coupure au même endroit de deux fins de lignes voisines.

Car il n'y a pas moyen d'expliquer autrement que l'on soit passé du début d'un mot à la fin du second, autrement dit l'omission, au profit du second, de la fin du premier.

Cette constatation, et cette disposition du texte, nous dispensent d'attribuer la distraction à la répétition, en faux parallélisme d'ailleurs, d'un troisième ἐπὶ qui ferait: ἐπὶ τὴν βασιλικὴν ὁδόν, en plus des deux autres que comporte déjà le texte. Car précisément c'est l'état actuel du texte qui doit résulter de la superposition visuelle.

Le « *quae ducit ad Vaticanum* » de Rufin, d'ailleurs, supposerait lui aussi une rédaction un peu différente pour l'ensemble, texte conservé et ligne disparue: ἐπὶ τ(ὴ)ν βασι/λικὴν ὁδὸν, τὴν εἰς (τὸν) βατι/κανὸν, ou quelque chose d'approchant. Comparez, dans le Pater, la légèreté sémitique du grec en face de la lourdeur inexacte – « *qui es in caelis* » -- du latin. Or, à ne se placer qu'au point de vue du texte grec, la suggestion d'origine extrinsèque, de notre répartition εἰς / ἐπί est en fait une amélioration. La préposition ἐπί convient à la promenade *sur* les routes, le long desquelles se trouvaient les hypogées au ras du sol, que l'on finissait par atteindre et longer. Mais

en prenant la route on arrive *au* Vatican: et dans l'expression ἀπελθεῖν ἐπὶ τὸν Βασικανόν, la préposition ἐπί « sur » est plutôt curieuse pour désigner, non pas une surface parcourue ou sur laquelle on monte, non pas un terme du mouvement, ponctiforme et éloigné, mais un quartier de ville où l'on pénètre (Voyez Bailly ἐπί: acc., I–III).

Le texte de Rufin ne se contente donc pas de nous livrer une restauration qui donne l'explication de la faute. Il suggère en plus une correction, d'ailleurs très légère et qui est plutôt une répartition; correction solidaire de la restitution et qui semble la confirmer en fournissant une phrase mieux faite, plus harmonieuse et plus correcte, où la répétition de la même préposition correspond à la double promenade sur l'une et l'autre route:

... ἀπελθεῖν ἐπι τ(ὴ)ν βασι–
/λικὴν ὁδὸν τὴν εἰς (τὸν) βατι–/ circa 19 ou 22 lettres.
κανὸν, ἤ ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν Ὀστίαν, ...

Notre faute de βα(τ)ικανόν est donc évidemment postérieure à Eusèbe, puisque Rufin, à la fin du même siècle lisait encore un texte correct. Le texte primitif ne devait pas beaucoup différer de celui dont nous venons de proposer une restitution. On voit qu'il contient une légère difficulté. Dans notre cas, le copiste incriminé aurait dû écrire ἐπὶ τὴν βασικανὸν au féminin. Mais c'était là une faute de grammaire évidente qu'il aura pu « corriger » spontanément, lui ou un de ses successeurs, sans plus qu'un regard distrait sur son texte, insuffisant à lui faire remarquer sa bévue.

La lacune, on le voit, est extrêmement réduite. Et, il est intéressant de le remarquer, si des coupes et des recoupements semblables nous permettaient de semblables constatations d'une manière un peu précise, celà nous mettrait à même de juger de la stychométrie du dernier manuscrit correct. Le cas présent suggère que la faute s'est produite à la lecture d'un manuscrit grec en onciale: la longueur de ligne que nous supposons ici – de 19 à 22 lettres – est une longueur fort normale pour un codex en onciale du genre de nos manuscrits grecs du IVe siècle comme le *Vaticanus* (*B*) dont les trois colonnes parallèles sont faites de lignes d'environ 17 ou 18 lettres (1).

Et maintenant, quel est le sens de notre correction? Βασιλικὴ ὁδός est une expression grecque tardive signifiant *via publica*, grand

(1) Franchi de' Cavalieri et Lietzmann, *Specimina Codic. gr. Vaticanor.*, Bonn 1910, pl. 1.

route. Elle convient bien à la *Via Aurelia* la grande voie romaine qui passait au pied du Vatican avant de partir pour la Provence. Pourtant, à côté d'autres questions: valeur exacte, dates, origine, l'expression en valeur concrète, comme ici, est beaucoup plus rare que ne le suggèrent les dictionnaires. C'est pourquoi nous allons consacrer une longue Note à son étude, après une autre à Caius et à la présence de cette formule dans son texte.

Mais il nous faut extraire tout de suite de notre troisième Note cette remarque que Rufin en traduisant ici servilement *Via Regalis*, à Rome, au lieu de *Via Publica* (comparez dans la Vulgate: *Nombres*, 20, 17: *via publica;* 21, 22: *via regia*), Rufin doit être influencé par sa propre traduction de la même expression grecque dans un texte spirituel d'Origène où l'utilisation allégorique exigeait une traduction étymologique. Cette remarque confirme toute notre présente thèse introduisant le *Via Regalis* de Rufin dans le texte grec d'Eusèbe. Jamais Rufin n'aurait employé pour une voie romaine un terme aussi peu romain que celui-ci s'il n'avait pas eu βασιλικὴ ὁδός sous les yeux dans son texte grec.

Pour conclure, maintenant, nous dirons que le résultat de la correction peut sembler un peu mince: il n'y a précisément qu'à s'en réjouir. Car son premier avantage est de nous rassurer sur la nature exacte de la faute et sur l'ordre de grandeur de la détérioration subie par notre texte et son témoignage en cet endroit. Elle nous satisfait ensuite en nous rendant compte d'une anomalie dont nous ne pouvions pas calculer la portée, en fait restreinte, mais beaucoup plus grande qu'on ne se l'imaginait, et en nous fournissant ou nous suggérant un texte plus correct et un témoignage mieux équilibré:

si nous allons sur la voie d'Ostie, nous verrons la tombe de Saint Paul;
si nous prenons la grand route du Vatican, nous verrons celle de Saint Pierre.

Il y avait là un témoignage précis et précieux.

II. Γάϊος ou Caius?

Le premier « Père » de la Patrologie Latine?

Nous avons trouvé doublement curieux que ce soit le terme oriental et « monarchique » de βασιλικὴ ὁδός, évoquant un milieu plutôt hellénistique, qu'ait employé, même en grec, un écrivain au nom si latin (*Ubi*

tu Caius, ego Caia !), dans cette Rome de Brutus comme des Césars, où, en cette fin encore du II[e] siècle, les Imperatores, les Principes ne sont pas plus des *Basileis* que des rois, et celà pour désigner une grande voie romaine au moment où elle démarre de Rome Capitale.

Or, la question de la langue de Caïus ou Gaius nous intéresse précisément parce qu'elle rentre dans ce grand chapitre des débuts du christianisme latin, et par là même de la différenciation entre Occident et Orient, que viennent de rouvrir les articles si riches de Monsieur le Chanoine Bardy: *La latinisation de l'Église d'Occident* (Irenikon XIV, 1937, p. 3–20, 113–130). *La culture latine de l'Orient chrétien au IV[e] siècle* (ibid. p. 313–338).

Le dernier article notamment [1] a amené des réactions, légitimes, à plus d'un point de vue, mais curieuses dans certain pays « d'Orient », où, jusqu'ici, pour raisons précises, l'on semblait attaché à toutes les gloires de la Rome antique, les chrétiennes pareillement.

Et nous voudrions remarquer ici que Monsieur Bardy dans son second article, par le fait qu'il parle du point de vue, relatif, des Orientaux, des Orientaux du IV[e] siècle, peut paraître minimiser un peu l'intérêt absolu de la littérature latine chrétienne, assûrément mâle et vigoureuse, et, souvent, d'une sincérité rare même chez les chrétiens, ainsi que sa part d'òriginalité par rapport à sa sœur aînée: le pâle mais très humain Saint Ambroise, pour prendre un exemple secondaire, préludant avec la morale du *De Officiis* de Cicéron au baptême d'Aristote dans le latin scolastique de Saint Thomas. Labriolle expose bien la valeur objective de cette littérature qui, sans les tâtonnements élémentaires de son aînée, éclate adulte par deux chefs-d'œuvres l'*Octavius* de Minucius Felix, et l'*Apologeticum* de Tertullien que les chrétiens d'Orient se sont empressés de traduire. Il reste vrai qu'au temps d'Eusèbe, les Pères latins n'avaient pas encore donné Saint Jérôme et le « Bienheureux Augustin » [2].

Tertullien, remarquait M. Bardy lui-même dans le premier article, « prépare les triomphes d'une littérature toute neuve et profondément vivante . . . ».

(1) Voir *Biserica Ortodoxă Română*, Bucarest, t. LV, 1937, 565-68 , t. LVI, 1938, 125-8. – La suite de cette enquête amène M. Bardy à étudier *La culture grecque dans l'Occident chrétien au IV[e] s.* dans les *Recherch. Sc. Relig.* XXIX, févr. 1939, p. 5-57.

(2) Antérieurement à l'époque étudiée par Bardy, il y a un curieux témoignage sur le latin des textes juridiques, difficile hélas, mais splendide, dans Grégoire le Thaumaturge, *P. G.* 10, 1055 A.

Le premier article donc, sans prouver positivement que le Pape Victor fût africain, comme alors l'empereur, établit bien que la Rome chrétienne n'a pas eu besoin d'une impulsion étrangère du genre du Marcionisme pour parler latin au moins dans sa Bible, et que l'énergique pontificat de Victor qui se clôt en même temps que le IIe siècle († 198 ou 199), semble bien y fermer aussi l'ère où Rome, païenne et chrétienne, était la plus grande ville grecque du monde. Le latin, dit-il, ne deviendra sans doute définitivement la langue officielle — il y inclut, je pense, la langue liturgique — que vers le milieu du troisième siècle; mais il doit être dès lors la langue vivante de la communauté chrétienne, ou du moins du groupe central des Romains proprement dits autour de l'Évêque. Et l'on remarque (p. 10, note) que le grand écrivain grec du IIIe siècle Hippolyte, ne semble guère réunir autour de lui qu'un groupe d'intellectuels, et qu'il fait figure, somme toute, d'attardé.

Pour nous, ce n'est qu'un petit point de détail que nous voudrions ici toucher dans ce vaste chapitre; plutôt d'ailleurs une question que nous voudrions soulever. Sans prétendre apporter la réponse positive, nous voulons nous demander si Caius, l'adversaire combattu par Hippolyte, est lui aussi un attardé; autrement dit, si l'on doit considérer comme certain, ainsi qu'il est universellement admis jusqu'ici, que le *Dialogue* de Caius *contre Proclus* — il n'est pas sûr qu'il ait repris la plume pour une seconde polémique — a bien été écrit en grec.

Contemporain à Rome même du Pape Zéphyrin (199–217) successeur de Victor, Caius, nous dit Eusèbe (*H. E.* II, 25, 6), est l'auteur d'un *Dialogue contre Proclus,* chef du groupe montaniste de Rome, où, pour réfuter les prétentions des gens d'Asie, à la fois sur cette question de la Prophétie montaniste et, semble-t-il, sur celle de la Pâque et des traditions quatuordécimanes d'Éphèse, qui vient d'agiter le pontificat de Victor, il oppose la tradition de Rome et ses grands Fondateurs, aux « grands astres qui se sont éteints en Asie, attendant la résurrection », comme ceux qu'énumère la lettre de l'évêque Polycrate au Pape Victor (*H. E.* III, 31, 3): Jean, Philippe et ses filles. Seulement, pour mieux ruiner la « Prophétie », il renie l'Apocalypse, et en attribue la paternité à l'hérésiarque Cérinthe.

Nous n'avons de lui que les trois passages, plus une citation indirecte, produits par Eusèbe, et que nous allons étudier, sans compter, en syriaque, cinq échantillons de la réfutation que son autre contem-

porain Hippolyte dut faire immédiatement à Rome, dans ses *Capita contre Gaius*, de cette liquidation ou licitation de l'Apocalypse (1).

Caius a-t-il alors riposté par un autre écrit où il abandonnait cette fois l'Évangile de Saint Jean lui-même, et qui lui aurait valu une nouvelle réplique dans Ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγελίου καὶ Ἀποκαλύψεως qui n'est pour nous qu'un titre sur la statue d'Hippolyte: c'est ce que Harnack juge inconcevable. C'est pourtant ce que semblent admettre tous les modernes qui croient voir « Caius and Company » sous ce nom des *Aloges* qu'Épiphane, aussi clairement qu'il est possible, avoue inventer dans la 51e hérésie de son Arsenal ou de sa Boîte à remèdes (PANARION, *P. G.*, t. 41), chapitre énorme comme un livre, et où il semble reproduire simplement avec les *Capita contre Gaius*, la *Défense de l'Évangile selon Jean et de l'Apocalypse*, défense où Hippolyte, d'après Harnack, vise des négateurs plus anciens que Caius et déjà combattus par Irénée.

Puis la mémoire de Caius, comme d'un simple satellite, s'est trouvée enveloppée et confondue dans l'obscurité qui s'est faite avec le silence sur celle du grand antipape de l'ère des martyrs; le catalogue de Photius lui attribue les titres, « prêtre » et même « évêque », de son grand adversaire, et jusqu'à un morceau considérable de son œuvre: les *Philosophoumena*, sous le nom de « Labyrinthe . . . ».

Sauf des dates très fermes (v. Harnack), c'est tout ce que nous savons de son œuvre. Pour sa personne, nous venons de voir qu'il n'y a pas de raison d'en faire un *prêtre* romain, comme le répète le tome II de Bardenhewer. Avec son tome I et avec Harnack, disons *Caius le Romain*.

Eusèbe l'appelle ἐκκλησιαστικὸς ἀνήρ: « kirchlicher . . . Mann » transcrit, sans traduire, Bardenhewer (I, 433). Pour Harnack (II, 227), ce « *kirchlicher Mann* » est une attestation d'orthodoxie: c'est, nous l'avons relevé (Note I, p. 432), la traduction de Valois dans Migne: « *Vir catholicus* ». C'est sûrement la bonne. Le *Thesaurus ling. gr.* d'Étienne, 1835, plus complet ici que Liddell et Scott et *même* que Bailly, reproduit au mot ἐκκλησιαστικός la note précisément de Valois à ce passage (*H. E.* II, 25, 6, v. *P. G.* 20, 207), montrant que chez les chrétiens le terme signifie: « chrétien » par opposition à païen; « catholique » par opposition à hérétique; et « ecclésiastique »,

(1) BARDENHEWER I, 1913, p. 432-4 etc.; E. CAYRÉ I, p. 134; LAGRANGE, *Évangile selon S. Jean*, LVII; HARNACK, *Chronologie . . . bis Eusebius* II, 1904, 206, 227.

in clero, par opposition à laïque. Nous rencontrons encore ἐκκλησιαστικός + ἀνήρ dans un autre passage d'Eusèbe (*H. E.* III, 39, 13) qui confirme bien la traduction d'orthodoxe, c. a. d. catholique, de Valois: c'est le chapitre sur Papias et le millénarisme, où il est dit que cette curieuse opinion qui n'a pas plus attiré les foudres de l'Église que l'erreur bien intentionnée de Caius, a eu prise encore sur plusieurs écrivains *orthodoxes* « (d'ailleurs) . . . comme Irénée ».

Le Père Cremers, il est vrai (1), dans un intéressant article où il croit devoir conclure à un doute très positif sur « *le Millénarisme de S. Irénée* », donne du terme de ἐκκλησιαστικός une traduction qui serait intéressante, ce serait un quatrième sens chrétien, et s'appliquerait spécialement au cas des presbytres millénaristes d'Asie: ce seraient des « *Volksprediger* », c. a. d., semble-t-il, comme le Qohéleth, des « Ecclésiastes ». Mais précisément le texte d'Eusèbe visant des gens de l'envergure d'Irénée, ne supporte pas ce sens là.

Le Père Lagrange semble bien nous donner, avec le sens, la portée exacte des deux épithètes d'auteur « orthodoxe » et « d'esprit judicieux » (ἐκκλ. ἀνήρ, λογιώτατος) attribuées par Eusèbe à Caius, celle d'un double éloge à l'adresse d'un partisan de ses propres idées: « toute l'attitude d'Eusèbe vis à vis de l'Apocalypse, est assez sournoise », dit le P. Lagrange; et celà lui permet, à l'encontre de Harnack, de penser qu'Eusèbe a pu appeler orthodoxe un auteur dont il semble omettre de dire qu'il reniait aussi le IVe Évangile. Nous ne le suivrions pas jusque là.

A ce compte là, et plus encore si l'on pouvait si facilement voiler un aspect plutôt malheureux de la pensée de Caius, faut-il voir dans son écrit un ouvrage qui s'imposait, ou au contraire, un ouvrage qu'Eusèbe a affiché parce qu'il y retrouvait — S. Jérôme aussi, nous le verrons — des vues qui l'intéressaient? Caius serait alors un auteur obscur qui n'a été tiré un instant de son obscurité que grâce à un adversaire, Hippolyte, et, si l'on peut dire, à un complice, Eusèbe.

Et c'est alors qu'on peut se demander si Eusèbe, qui l'a mis en circulation, ne serait pas aussi celui qui l'aurait rendu accessible en le faisant mettre en grec, pour les passages au moins qui l'intéressaient, comme nous avons vu plus haut (Notule I) avec Monsieur Bardy, qu'il savait le faire.

(1) *Bijdragen van de philosoph. en theol. faculteiten d. nedert. Jesuiten,* 1938, fasc. 1.

La question maintenant est de savoir s'il y a des raisons de poser cette question là. Or, sans que ces raisons soient sans doute décisives, il semble bien que oui, si nous examinons les trois échantillons qu'Eusèbe nous a conservés en style direct.

Nous ne répétons pas le premier texte qu'on peut voir plus haut (même Notule I) non plus que la bibliographie. Nous avons déjà marqué notre étonnement de lire βασιλικὴ ὁδός sous la plume de Caius, et nous avons pensé que le terme serait plus normal sous celle d'un traducteur syrien. Dans le même texte, regardons la ligne qui fait suite à celle de βα(σ)ικανόν: ἢ ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν Ὠστίαν. Maitenant que nous connaissons la nature et les limites de la faute βα(σ)ικανόν, il n'y a pas de raison de soupçonner cette ligne-ci, garantie d'ailleurs, pour le contenu, par le « *aut via Ostiensi* » de Rufin. Ce qui nous semble ici curieux, c'est que le féminin ὠστία (ὤστεια) y serve d'adjectif à un nom de ville qui s'appelle elle même Ὀ–, Ὠστία, –εια.

Le *Wb. der Griech. Eigennamen,* 1870, 3e ed., de Pape nous donne comme adjectif Ὠστιανός ou Ὠστιάτης, ce qui est bien la forme normale en Occident des noms de ville en –ια: Μασσιλιάτης à Marseille même en face de la forme à thème en – ο –, Μασσαλιώτης comme πατριώτης généralisée en Grèce égéenne. C'est seulement pour un pluriel masculin, où l'ambiguité est moindre, que Pape relève: in plural auch Ὤστιοι. Ceci empêche bien notre seconde remarque d'être décisive; mais on reste sur l'impression que derrière cet adjectif féminin, écrivons ὠστ–ία, il y a une analyse: *Ost–iensis* sur le type *Athen–iensis,* qui ne saurait être le fait d'un Romain. D'ailleurs, au lieu d'un adjectif, le grec en ce cas n'aurait-il pas usé plutôt d'une locution prépositionnelle?

Notre second texte est *H. E.* III, 28, 1-2. En voici l'introduction d'après Hemmer-Lejay: « Nous avons appris qu'à cette époque surgit le chef d'une autre hérésie, c'était Cérinthe. Gaius dont nous avons déjà rapporté plus haut les paroles (φωνάς), écrit ceci à son sujet dans sa *Recherche* (ἐν τῇ φερομένῃ αὐτοῦ ζητήσει; Rufin: *in disputationum suarum dialogo*) ». Texte dans Eusèbe:

« Ἀλλὰ καὶ Κήρινθος (ὁ) δι' ἀποκαλύψεων ὡς ὑπὸ ἀποστόλου μεγάλου γεγραμμένων τερατολογίας ἡμῖν ὡς δι' ἀγγέλων αὐτῷ δεδειγμένας ψευδόμενος ἐπεισάγει, λέγων μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐπίγειον εἶναι τὸ βασίλειον τοῦ Χριστοῦ καὶ πάλιν ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς ἐν Ἱερου-

σαλὴμ τὴν σάρκα πολιτευομένην δουλεύειν. Καὶ ἐχθρὸς ὑπάρχων ταῖς γραφαῖς τοῦ θεοῦ, ἀριθμὸν χιλιονταετίας ἐν γάμῳ ἑορτῆς, θέλων πλανᾶν, λέγει γίνεσθαι ». Texte dans Rufin: « Sed et Cerinthus, inquit, per revelationes quasdam, quas velut a magno apostolo conscriptas et per angelos ei revelatas putaret, talia quaedam portenta nobis introducit. post resurrectionem terrenum dicit futurum esse regnum Christi in Hierusalem et homines in carne iterum concupiscentiis subiectam conversationem habituros. contra fidem quoque scripturarum quosdam mille annos designat, in quibus multa quidem et alia corruptionis opera et nuptiarum festivitates dicit futuras ad eos qui libidini sunt dediti decipiendos ».

Ce double texte offre un premier sujet d'étonnement, que la traduction latine, sans compter qu'à la fin elle est plus développée, semble nettement supérieure à l' « original » grec en quatre endroits; les deux ὡς du début (ὡς ὑπὸ ἀποστόλου l. 2; ὡς δι' ἀγγέλων l. 3) lourds et gauches en face du « *velut . . . et* » du latin; le « *Regnum Christi in Hierusalem,* épique, en face du grec où Jérusalem va, on ne sait comment, avec les plaisirs et les passions; la naïveté de ce « *inimicus existens scripturarum Dei* » du grec, en face de l'argument raisonnable: « *contra fidem scripturarum* »; l'accusation naïve encore de ce θελῶν πλανᾶν, en face du grief précis de vouloir décevoir c. a. d. attrapper les charnels.

Alors, Rufin lit-il le texte primitif? Mais à ce compte là, pour notre texte I, le *Via regalis* de son latin serait l'original! Pas nécessairement: supposé que Rufin connût le texte (latin?) de Caïus, il ne se serait pas nécessairement dérangé chaque fois pour s'y reporter. Quand Eusèbe cite Tertullien, Rufin s'y reporte aux deux premières fois: *H. E.* II, 2, 4 = *Apolog.* V., où il le suit textuellement contre Eusèbe, et *H. E.* II, 25, 4 qui est la suite exacte de l'extrait précédent, où Rufin se dédommage de son dérangement en donnant une citation abondante. Mais quand les citations reviennent beaucoup plus tard, *H. E.* III, 33, 3 et V, 5, 7, il abrège les paroles d'Eusèbe et omet Tertullien auquel il nous dit d'aller y voir.

Pour notre premier texte de Caius, le « *habeo tropaea apostolorum* (dans les plis de sa toge?) *quae ostendam* » est évidemment une grosse gaucherie de traduction pour le grec ἔχω δεῖξαι « je puis montrer » (1) et là, disons-nous, Rufin ne fait que traduire Eusèbe.

(1) On n'arguera pas de l'expression de Victorin de Pettau « *septem enim habeo oculos domini* » (v. *Corp. Vind.* 49, index) glosé par l'éditeur

Mais dans ce second texte où nous revenons, j'avoue que la suggestion que Rufin n'y dépendrait pas du grec, repose sur des remarques d'interprétation plus arbitraire. L'apparence plus logique du latin — *contra fidem...* — peut être l'effet normal d'une traduction qui, sur le plan de la rédaction déflore et banalise les ingénuités de l'original. D'autre part le texte latin comporte lui aussi des ingénuités dont on ne sait si elles sont gaucheries de traduction ou naïvetés natives: ce « *ei revelata putaret* » — atténué par *velut?* — paraissant dire, ce qui va de soi, que le faussaire faisait semblant d'être de bonne foi. En face de celà, les deux ὡς du grec, explicitant, accusant la double imposture de Saint Jean-Cérinthe semble relever de ce rationalisme de l'École d'Antioche et de la position radicale personnelle d'Eusèbe contre l'Apocalypse dont nous allons reparler: et ici dans la gaucherie des deux ὡς l'argumentation l'aurait emporté sur l'élégance; ce peut donc être une marque de correction, donc de traduction.

Deux points pourtant semblent plus nets pour l'originalité du latin. D'abord, en face de θέλων πλανᾶν, on ne voit pas bien un traducteur indiligent comme Rufin rendant exactement le sens réel qui est d'attraper ceux qui veulent se laisser prendre. Ensuite, la phrase de Jérusalem. La phrase grecque est plus concise et littérairement mieux balancée; mais la correspondance du sens et des termes est étrange, entre le grec et le latin, pour les couples πολιτευομένην + δουλεύειν = *conversationem* + *subjectam*. Nous avons en grec: (Cérinthe) disant que terrestre est le règne du Christ et que de nouveau « conversant » à Jérusalem la chair servira. Il est curieux que le latin emploie normalement « conversation » (= πολιτεία) en son vrai sens religieux de conduite morale, et qu'il relie normalement « *conversatio subjecta* »: une vie morale asservie à la chair, tandis que le grec donne à πολιτευομένη son sens matériel où la chair *habite,* comme un citoyen, dans la Cité de Jérusalem. On pourrait, en faveur du grec, dire qu'il y a là une habilité litteraire qui joue sur les deux sens du mot et, après l'avoir employé au sens matériel en fait jaillir la valeur morale au contact du verbe « servir » sur lequel cette valeur va se reporter et comme reposer. Et c'est

---

1. HAUSSLEITER: « *Habeo* = ἔχω: *pro teneo, scio, invenio* », en construction d'ailleurs différente, et chez un compatriote dont S. Jérôme corrige abondamment le latin (ibid. p. XXXVI) et qu'il déclare inintelligible (ib. X; Epist. 58, 10): « *quod intellegit, eloqui non potest* ».

bien comme celà qu'il faut, en fait, comprendre le texte. Mais c'est une habileté dont un traducteur grec est capable pour rendre les termes d'un texte auquel il ne s'asservit pas. Mais deux choses restent étranges: cette conception de « la chair qui de nouveau va habiter à Jérusalem » — en face de *Regnum Christi in Jerusalem* — et que, ici, encore une fois, Rufin serait bien habile d'avoir dégagé le sens moral de notre verbe « habiter », remis en place « la chair » par rapport aux « hommes », et « la servitude » par rapport à « la chair ».

Par ailleurs, admis que ce texte-ci, n° II, est le texte original — grec — de Caius, en face du texte n° III dont nous allons voir le pauvre grec, on conçoit mal cette habileté du double sens de « conversari », si l'on conçoit qu'à la rigueur les gaucheries seraient de lui.

La conclusion de cette comparaison du texte grec au texte latin, c'est qu'il serait satisfaisant que Rufin ait ici sous les yeux un texte latin primitif qu'il reproduirait de près, sauf à changer en *futurum esse* un *fore* primitif qui rendrait compte du présent (εἶναι) du grec.

Une remarque maintenant sur le texte grec pris en lui-même nous sera suggérée par la comparaison avec une autre citation, vraiment grecque, elle (*H. E.* III, 28, 4), celle qui suit immédiatement: c'est le témoignage de Denys d'Alexandrie sur le même Cérinthe et son même millénarisme. Nous y trouvons, au futur: ἐπίγειον ἔσεσθαι τὴν τοῦ Χριστοῦ Βασιλείαν (Rufin: terrenum futurum esse Christi regnum). Et c'est de là que Rufin aura pris son *futurum*.

Ce qui frappe le plus dans notre texte grec Eusèbe-Caius (III, 28, 2), c'est le mot grec βασίλειον, pour *Regnum* (*Dei*) dont le nom normal, le nom chrétien consacré est βασιλεία. Je ne prétends pas que ce neutre grec ne soit que la traduction immédiate du *regnum* de notre texte latin. Car ce βασίλειον qui s'est maintenu en grec moderne a été reconnu dans quelques textes anciens d'époque judéo-chrétienne, où je verrais d'ailleurs du grec d'époque et d'influence romaine. C'est lui qu'on a reconnu dans les LXX (Exod. 19, 6), et en conséquence dans I Petr. II, 9 (Zorell, *Diction. N. T.* 1931); et on l'a retrouvé (Bauer, *Wb N. T.*[2] 1928) au moins deux fois dans l'écrit romain de *II Clementis* (6, 19; 17, 5), dont les éditeurs: Gebhardt, Harnack, Zahn (*Patres Apost.* I, 1), en plus d'autres références elliptiques, semblent s'être donné le mot pour nous cacher soigneusement l'origine de leur version latine populaire qui traduit

« *intrare in regiam Dei* » (ici le contexte rappelle en effet l'entrée des invités dans le « nymphôn » de Mt 22, 10) et « *videbunt regiam hujus mundi Jesus* ».

Ce « *basileion* » neutre existe donc en grec vulgaire d'époque romaine préromaïque, en Orient comme en Occident, mais dans des textes et des écrits populaires où les versions anciennes l'ont méconnu comme longtemps les éditeurs modernes. Notons que l'époque de Caius est celle du déclin du grec à Rome, sauf dans un groupe d'intellectuels lettrés.

A la rigueur, donc, ce pourrait être un vulgarisme grec spontané, même à Rome. Celà s'explique pourtant mieux — exactement comme notre βασιλικὴ ὁδός — comme du grec d'Orient, ancêtre du grec moderne. Et, ici, on a l'impression qu'entre le mot normal et le vulgarisme rarissime, le choix a été dicté par une phrase latine de même construction que celle de Rufin, où le mot *terrestre* marche en tête, traduit par l'adjectif épicène ἐπίγειον lequel, à son tour, entraîne le « *basileion* » neutre, traduction impériale du *regnum* latin.

Avant de quitter ce passage, ce texte II, une remarque de critique verbale. Pour la difficulté du texte ἐν γάμου ἑορτῇ, que les versions ont lu ἐν γάμῳ ἑορτῆς (v. note Hemmer-Lejay), ne suffirait-il pas, au lieu de supposer qu'il manque quelque chose, de lire (v. Liddell et Scott ἐγγάμιος: Papyr. III[e] s. p. Chr.) un simple adjectif ἐγγαμ(ί)ου ἑορτῆς?

Et maintenant, notre troisième texte (*H. E.* III, 31, 4), la dernière citation textuelle de Caius. Ici, Caius, tout en gardant la plume, cède la parole à Proclus. Le montaniste cite les personnages d'Asie dont la mention, précisément, a dû amener celle des tombeaux romains (on voit que les citations extraites par Eusèbe se suivaient de près), et notamment les filles de Philippe qui reparaissent aussi dans la lettre de Polycrate (*H. E.* III, 31, 3): là, d'ailleurs, leur père est nommé « l'un des Douze » — car, comme, pour Clément d'Alexandrie, les Apôtres y sont mariés: et Pierre et Paul (*H. E.* III, 30, 2) — malgré les *Actes* (21, 8) dont Eusèbe (III, 31, 5) nous fournit immédiatement le contrôle: « l'un des Sept ».

Sans entrer, semble-t-il dans la polémique curieuse et curieusement ancienne de cette hiérogamie, notre texte Gaius-Proclus dit simplement (*in dialogo disputans:* ζήτησιν): μετὰ τοῦτον προφήτιδες τέσσαρες αἱ Φιλίππου γεγένηνται ἐν Ἱεραπόλει τῇ κατὰ τὴν Ἀσίαν· ὁ τάφος αὐτῶν ἐστιν ἐκεῖ καὶ ὁ τοῦ πατρὸς αὐτῶν. Dans Rufin: « *Post*

haec (*! = post eum*) *autem prophetissae quatuor fuerunt Philippi filiae, cuius sepulchrum extat apud Hierapolim Asiae urbem una cum filiabus suis* ». Ici, comme dans notre premier texte, Rufin est certainement dépendant du grec dont le τοῦτον est sûrement exact: il s'agit du père des filles de Philippe (ou, à la rigueur, de S. Jean); c'est pourquoi le grec ne dit pas « *cuius sepulchrum* », car il vient d'en parler.

Le texte est bref: nos remarques le seront aussi. Après ce μετὰ τοῦτον sans particules de liaison, le ὁ τάφος ἀ. manque encore plus sensiblement de ces articulations grecques, abondantes dans toutes les citations d'Eusèbe. L'ordre des mots de ce que nous traduirions « *sepulchrum earum est ibi* » a l'air de suivre bêtassement une phrase latine ou romane; et pour dire « celui de leur père », le ὁ, en soi très grec, me fait ici à moi l'effet d'être placé bien loin de son suppôt, et comme en porte à faux. C'est tout. Mais ces deux phrases juxtaposées trahissent au moins un grec bien appauvri. Et ce n'est pas le grec des intellectuels attardés autour d'Hippolyte.

Nous venons de remarquer que, sur nos trois ou quatre citations de Caius, exactement comme pour celles de Tertullien, la première et la troisième devaient se suivre de très près dans l'original; la seconde, de même, irait bien avec la quatrième dont il nous reste à parler. De sorte qu'on peut se demander si Eusèbe a utilisé, manipulé — connu, fait traduire? — le texte entier du Dialogue de Γάϊος ou de Caius. De toute façon, il semble que, dans les deux cas, Eusèbe se soit fait un très court extrait de nos deux auteurs occidentaux, avant d'en éparpiller ensuite les citations dans son œuvre. Et, nouveau trait commun aux citations de ces deux auteurs, dans les deux cas Rufin semble suivre *parfois* un texte, latin, plus long que le grec d'Eusèbe.

Nous n'avons guère voulu ici que poser une question, difficilement soluble, apparemment. Nous concluons d'abord que si Gaius — ou Caius — n'est pas le premier à avoir abandonné le grec à Rome, il semble bien alors l'un des derniers à avoir su le manier correctement. Dans ce cas notre remarque sur πολίτεια — *conversatio* relèverait une gaucherie, plutôt qu'une habileté. Secondement, que les trois textes de Caius donnée en style direct par Eusèbe — spécialement avec ce « *basileion* » qui semble bien homologue de notre « *via regalis* » — accepteraient volontiers d'être interprétés comme une tradnction syrienne du latin.

Mais, troisièmement, notre indice le plus franc reste cette expression de βασιλικὴ ὁδός en grec et « *via regalis* » en latin. Pour le latin — Forcellini n'en cite aucun exemple, et le *Thesaurus linguae lat.* n'en est pas encore là — notre « Via Regalis » est peut-être le seul exemple de cette formule dans tout le latin ancien, sans compter le latin médiéval où Du Cange est muet.

Quant au terme grec, à côté de nombreuses expressions allégoriques de l'époque judéo-chrétienne, et de quelques rares emplois amenés par jeu de mot étymologique dans des auteurs profanes tardifs, notre texte est peut-être le seul de toute la littérature grecque ancienne à préparer l'usage assez fréquent en moyen grec, surtout oriental, de βασιλικὴ ὁδός pour désigner une route réelle où l'on marche, et le long de laquelle on peut rencontrer d'historiques tombeaux.

Nous avons annoncé que nous consacrerions une troisième Note — ou article — à cette formule de Βασιλικὴ Ὁδός; et, dans notre Notule I, nous en avons extrait cette remarque que Rufin n'aurait sans doute pas traduit cette formule par « *via regalis* » pour une route romaine réelle s'il n'avait eu ailleurs l'occasion de la traduire ainsi pour une route symbolique.

Cette double circonstance, ce mot qui est aussi étrange en grec qu'en latin me porte à conclure qu'ici cette expression, aussi vulgaire que βασίλειον, n'est pas plus spontanée dans l'une que dans l'aûtre langue: en grec elle doit traduire un terme latin différent — *via publica,* Nombres: 20, 17, en face de *via regia,* Nombres: 21, 22 — et le latin doit retraduire le grec.

De sorte que la conclusion finale sera pour moi la suivante: notre Γάϊος grec, dont le vrai titre patrologique est « Caius Romanus », sera en effet un *Caius* romain qui a écrit en latin et non pas en grec. Ce conservateur trop bien intentionné, qui en fait n'a pas été condamné par l'Église, serait le premier « Père » de la Patrologie latine.

Avant d'abandonner Caius à son oubli, et de nous taire, une remarque sur son quatrième texte, le texte en style indirect, nous permettra de nous rendre mieux compte des raisons pour lesquelles cet auteur, qui n'a sans doute pas été aussi radical qu'on l'en a soupçonné, a été tiré précisément par Eusèbe et par Saint Jérôme d'un oubli sous lequel la *Didachè*, par exemple, avait succombé.

Il s'agit de nous rendre compte du rapport exact, et assurément curieux, entre ce texte d'Eusèbe résumant Caius (*H. E.* VI, 20, 3) et la notice du *De Viris Illustribus* où Jérôme l'utilise.

D'abord, dans la traduction Hemmer-Lejay, le texte d'Eusèbe. « Un *Dialogue* de Caius est aussi venu jusqu'à nous; l'auteur était un homme très disert (λογιωτάτου; traduisons plutôt avec Lagrange: « un esprit très judicieux » — celui dont on fera l'ἄλογος κατ᾽ ἐξοχήν — quoique Harnack aussi comprenne *beredte*); il vivait à Rome sous Zéphyrin et avait dirigé son ouvrage contre Proclus qui défendait l'hérésie des Cataphrygiens. Dans cette œuvre, il ferme la bouche aux adversaires, confond leur témérité et leur audace à fabriquer de nouvelles écritures et il mentionne les treize épîtres qui seules sont du saint apôtre; il ne joint pas aux autres l'épître aux Hébreux, parce que même *à cette époque,* auprès de certains Romains, on ne *pensait* pas qu'elle *fût* de l'Apôtre ». La fin de cette traduction — où c'est nous qui soulignons — est formellement inexacte, sans compter que « auprès de *certains, on* pensait » est absolument incorrect comme français.

Le texte porte: « parce que — ou: *car* même *actuellement* (καὶ εἰς δεῦρο; le *même,* autrement, n'a pas de sens) chez certains Romains (τισίν) elle ne passe pas pour être de l'Apôtre »; ou: on ne pense pas qu'elle en *soit.* Il est clair qu'en cette fin de phrase — *au présent* — Eusèbe reprend la parole à Caius pour parler en style direct à son propre compte et ajouter, avec un « d'ailleurs », un « aussi bien », le confirmatur pour son époque à lui de son propre témoignage.

Saint Jérôme, assurément, sera moins enthousiaste qu'Eusèbe pour le point de vue sur l'Apocalypse de l'écrivain romain, conservateur à sa manière en matière néotestamentaire. Mais les deux érudits se rejoignaient pour l'Épître aux Hébreux. La notice de S. Jérôme sur Caius est empruntée tout entière à Eusèbe, nous dit Bardenhewer. C'est exact, sauf que S. Jérôme va faire comme Eusèbe, en reprenant la parole à Eusèbe et à Caius.

Lisons (*De Viris Illustribus,* c. LIX, *P. L.,* 23, 669): « *Gaius, sub Zephyrino, Romanae Urbis Episcopo, id est sub Antonio Severi filio, disputationem* (διάλεξιν dans la traduction grecque; mais le mot représente ζήτησις comme dans Rufin: 3, 31, 5 *disputans;* 3, 28, 1 *disputationum dialogo*) *adversus Proculum* (la même traduction: Προκούλον!) *Montani sectatorem, valde insignem* (nous avons vu que ce

n'est pas — pas encore — un témoignage indépendant), ***arguens eum super Nova Prophetia defendenda; et in eodem volumine, Epistolas quoque Pauli tredecim tantum enumerans, decimam quartam quae fertur ad Hebraeos dicit non eius esse,*** (= ;) ***sed et apud Romanos usque hodie quasi Pauli Apostoli non habetur*** ».

La note de Migne ici — mais de qui sont ces notes? — fait à S. Jérôme le grief d'interpréter comme unanime ce qu'Eusèbe dit de quelques-uns (τισίν). Le grief n'est pas fondé; car, outre que S. Jérôme refuserait de n'être considéré que comme un traducteur, il est aussi manifeste qu'il reprend ici la parole à Eusèbe — comme Eusèbe l'avait fait à Caius — pour déposer lui aussi son propre témoignage. On sait par exemple que S. Augustin était beaucoup moins assuré de l'origine pauline des *Hébreux* au début du Ve siècle qu'à la fin du IVe.

Qu'ici, comme souvent ailleurs, S. Jérôme ne soit pas à prendre nécessairement au pied de la lettre, ce n'est pas en question. Mais il semble évident, et c'est l'avis du Père Zorell, si je l'ai bien compris, que, tout en utilisant matériellement les paroles et le texte même d'Eusèbe, Saint Jérôme leur fait porter ici sa propre pensée et sa propre affirmation.

On croit reconnaître là, dans le curieux procédé exégétique de cette citation indirecte invertie, la même manière pince-sans-rire du grand styliste polyglotte qui, dans le texte sacré lui-même [1], au moyen de deux stylèmes grecs et d'un biblisme, introduit, impeccable, la fameuse phrase du *lavare pedes camelorum,* scandale des exégètes, rappelant pour nous la syntaxe et le coq-à-l'âne d'une préface de Claudel — songeait-il à l'ânesse de Balaam? — « . . . et Sainte Colette sur son âne qui voit Dieu ».

FRÉDÉRIC TAILLIEZ S. J.

(1) Gen. 24, 32. Cf. A. VACCARI, *Verbum Domini,* XVIII, 12 Dec. 1938, p. 362 sq.

A propos de la confirmation du métropolite de Kiev Joseph Bolharynovyč par le patriarche œcuménique Joachim I

Dans un récent article *Zur Geschichte der Geltung der Florentiner Konzilsentscheidungen in Polen-Litauen* (1) le R. P. A. M. Ammann S. J. vient de consacrer quelques pages (2) aux pourparlers engagés en 1501 en vue de la réunion de la métropole de Kiev à l'Église romaine. Le savant jésuite ne manque pas de rappeler qu'avant de tourner son regard du côté de Rome, le métropolite Joseph Bolharynovyč s'était adressé deux fois à l'Église mère de Constantinople: on connait de lui un Исповѣданie (3) dans lequel il promet obéissance au patriarche Niphon II (4) (1486-88, 1496-98, 1502),

(1) *Orientalia christiana periodica* VIII (1942), pp. 289-316.

(2) *Ibid.*, pp. 305-310.

(3) L'authenticité de la pièce a été révoquée en doute par le métropolite Macaire (*Исторія Русской Церкви*, IX, p. 100, n. 87) parce qu'elle porte la date de 1500 (Niphon dut démissioner pour la seconde fois en 1498). Mais dans la courte notice de Gorskij et Nevostruev (*Опис. слав. рук. Москов. Синод. библ.*, II, 3, pp. 768 s.) je ne vois pas que l'année soit indiquée dans le document lui-même, dont les deux savants russes transcrivent pourtant l'incipit et le desinit et signalent les quelques différences qu'il présente par rapport au formulaire imprimé dans les *Акты археогр. экспедиціи*, I, 470. Il est donc possible que la date donnée soit simplement une conjecture de Gorskij et Nevostruev, qui, sachant que précisément en 1500 Joseph avait reçu la confirmation patriarcale, ont supposé qu'il avait dû rédiger l' Исповѣданie à cette occasion. Mais si l'on admet que la profession de foi a été envoyée à Constantinople en 1498, immédiatement après la désignation de Joseph à la chaire de Kiev par le grand-duc Alexandre, la difficulté tombe d'elle-même.

(4) J'avoue que la réponse de Niphon, que l'on connaît seulement à travers des versions, polonaise et latines, me laisse fort perplexe au sujet de son authenticité. A part les difficultés chronologiques, qui ont été signalées depuis longtemps et qui ne sont pas, peut-être, insurmontables (v. I. Tretjak, *Piotr Skarga w dziejach i literaturze Unii Brzeskiej,* Cracovie. 1912, p. 17, n. 1), le contenu lui-même n'est pas sans éveiller des soupçons. Que le patriarche ait pu conseiller à Joseph la modération dans ses rapports avec le clergé latin de Lithuanie, passe encore: le principe, byzantin s'il en fut, de l' οἰκονομία, était là pour l'inspirer, et il affirme, d'ailleurs, avoir prescrit de le mettre en pratique en Crète dans des circonstances tout à fait sem-

mais c'est à un autre titulaire du trône œcuménique, Joachim I

blables. Mais le jugement équitable qu'il porte sur le concile de Florence, « confirmé », ajoute-t-il, « à la joie commune des Grecs et des Latins » (ce qui est historiquement faux), ainsi que la nostalgie de l'Union qui perce à travers ses mots, me semblent mal s'accorder avec ses agissements antérieurs contre le dit concile: aussi le P. S. Vailhé a-t-il pu dire de lui, avec plus de malice que d'invraisemblance, que l'Église grecque lui a décerné les honneurs des autels précisément à cause de son attitude anticatholique (v. *Constantinople, Église de,* dans le *Dict. de théol. cath.* III, 1422). Nous savons, en effet, qu'en 1484 notre héros, en sa qualité de métropolite de Thessalonique, prit part au concile de Constantinople qui rejeta formellement les décrets de Florence, et en signa les actes en son propre nom et comme représentant de son collègue d'Ancyre (v. Ναθαναὴλ Χύχα... ἐγχειρίδιον περὶ τοῦ πρωτείου τοῦ Πάπα, ed. A. D. Démétrakopoulos, Leipzig, 1869, p. ιγ'). D'autre part, le moine Gabriel, πρῶτος de la Sainte Montagne de l'Athos, qui connut personellement le patriarche, nous a conservé le souvenir des luttes que Niphon eut à mener contre les partisans du concile de Florence, soit en Épire, au temps de sa jeunesse, soit, plus tard, à Thessalonique même (v. K. H. Doukakès, Μέγας Συναξαριστής, mois d'août, Athènes, 1894, pp. 157 et 162, ou Νέον Ἐκλόγιον [2], Constantinople, 1863, pp. 334 et 337, et cf. M. Gédéon, Πατριαρχικοὶ πίνακες, p. 489, et L. Petit, *Les évêques de Thessalonique,* dans les *Échos d'Orient* V [1901-2], p. 96). A la vérité, l'ancienne version roumaine de la vie de Niphon écrite par le moine Gabriel, plus digne de foi, peut-être, et plus proche du texte primitif, présente des différences notables avec les textes grecs imprimés et on n'y trouve justement pas les deux passages en question, mais il reste à démontrer que ceux-ci ont été introduits dans les mss. grecs plus récents (v. Nic. M. Popescu, *Nifon II, Patriarhul Constantinopolui,* dans *Analele Academiei Române,* IIe série, v. XXXVI [1914], pp. 731-798 et surtout 754-60; de la vie roumaine je n'ai pu consulter que l'ancienne édition de Hasdeu, dans l'*Archiva istorica a României* I, 2 [1865], pp. 133-150, l'autre plus récente de Naniescu et Erbiceanu, m'étant restée malheureusement inaccessible). Certes, il n'est pas impossible que notre personnage ait modifié plus tard son attitude et que dans ses expressions favorables à l'Union on doive voir une sorte de palinodie du vieux patriarche désabusé, mais, jusqu'à plus ample informé, il est prudent de garder la réserve, et si la tête de Niphon, vénérée au monastère de Curtea de Argeș, est, au dire de Gabriel. « une source de miracles » (θαυματόβρυτος), je doute pourtant beaucoup qu'elle fasse jamais celui de nous renseigner sur ce qu'elle contenait, au juste, du vivant de son propriétaire. Je ne vois pas que les savants catholiques (polonais, ucrainiens et autres) tiennent compte des faits que je viens de rappeler, ni même que ceux-ci soient généralement exploités par qui aurait de l'intérêt ou du plaisir à pouvoir considérer la réponse patriarcale comme une mystification « polono-uniate », p. ex. M. Hruševskyj, *Історія України-Руси,* V, L'vov, 1905, p. 535 s. — En plus des versions latines de la lettre que mentionne p. ex. Popescu (*op. cit.,* p. 738), il en existe une autre dans le Vat. sl. 12, ff. 139-140, et elle a été assez

(1498-1502, 1504-5) (1), qu'échut le rôle de reconnaître la translation de Joseph de l'évêché de Smolensk au siège métropolitain de Kiev et de lui accorder la bénédiction de la Grande Église (2).

Bien que les bonnes dispositions du métropolite envers l'Église catholique paraissent avoir été hors de contestation, ainsi qu'en font foi surtout les épithètes injurieuses dont le gratifièrent les dissidents, ses contemporains (3), sa manière d'agir n'a rien qui puisse nous surprendre. Grégoire le Bulgare, jadis disciple et compagnon du cardinal ruthène (4), n'avait-il pas, vers 1469, obtenu du patriarche

négligemment éditée par I. A. Šljapkin dans les *Извѣстія* de la section de langue et littérature russe de l'Académie Impériale des Sciences, XIII 2 (1908), p. 260 s. Le savant russe transcrit l'adresse de la lettre comme suit: *Josepho Soltan comministro,* tandis que le ms. porte bel et bien *fratri et comministro:* inutile d'ajouter que la «faute» de la version (Joseph Soltan fut métropolite de Kiev de 1507 à 1521) sert à Šljapkin pour battre en brèche l'authenticité de la lettre.

(1) D'après une épigramme de Maxime Trivolis (Maxime le Grec) récemment éditée par É. Denisoff (*Maxime le Grec et l'Occident,* Paris-Louvain 1943, pp. 412-413, et cf. ib. p. 97) l'inhumation du patriarche Joachim aurait eu lieu le 8 mai 1505. Je suis redevable à l'amabilité de Son Éminence le card. E. Tisserant d'avoir pu consulter l'ouvrage de M. Denisoff, introuvable, jusqu'ici, dans les bibliothèques romaines.

(2) Macaire, *op. cit.,* IX, p. 100; Hruševskyj, *op. cit.,* V, p. 414.

(3) *Акты Западной Россіи,* I, n° 155 (cf. Macaire p. 95 et 97, Hruševskyj p. 536).

(4) D'après Pierling, *La Russie et le Saint-Siège,* I, p. 88, Grégoire de Kiev aurait été ordonné évêque à Rome par le patriarche uni Grégoire Mammas, mais on lui a objecté que dans les actes qu'il cite on ne trouve aucune mention de la chose (cf. G. Mercati, *Scritti d'Isidoro il card. Ruteno* [*Studi e Testi* 46], p. 135, n. 5): de fait, il existe aux Archives centrales de Varsovie une petite collection de lettres au roi Casimir IV de Pologne qu'écrivirent, en 1458, le cardinal Isidore, le pape Pie II, le patriarche Mammas et le métropolite de Kiev lui-même, et il en ressort, avec toute la précision désirable, que Grégoire le Bulgare fut ordonné évêque à Rome, par Grégoire Mammas, le 15 octobre 1458 «in magno et illustri templo (peut-être le πάνσεπτος ναός de Saint-André où aurait reçu la chirotonie épiscopale Nil de Rhodes, cf. Mercati, *op. cit.,* p. 135), assistentibus... metropolitis... Atheniensi, alias Achaie, et Coensi et... episcopis Phocensi, Sugdayensi, Carthaginensi et Galipolitano» (v. A. Prochaska, *Miscellanea archiwalne — Nieznane dokumenta do Unji Florenckiej w Polsce,* dans l'*Ateneum Wileńskie,* I [1923], pp. 58-74). Le choix de la *Rotonda* de Saint-André, dans la Basilique Vaticane, s'imposait de lui-même pour une cérémonie présidée par le patriarche de Constantinople. N'était-ce pas à l'Apôtre «premier élu» qu'on faisait remonter la fondation de l'Église de Byzance? — Il est certain que Pierling a connu une

Denys I (1467-71, 1489-91) la confirmation de sa dignité? Et Misaïl, qui le remplaça sur le siège de Kiev, ne fit-il pas, bien qu'avec beaucoup moins de succès, une démarche absolument pareille? (1). On sait, d'autre part, qu'un siècle et demi plus tard (1644) le célèbre Pierre Mohila, tout en se déclarant prêt à traiter avec Rome au sujet de l'Union, voulait assurer à son église le droit d'être replacée sous la juridiction de Constantinople, dans le cas où le patriarche byzantin aurait lui aussi adhéré à l'Église catholique (2). C'est pourtant à cause du recours à Constantinople que le pape Alexandre VI refusa de répondre directement à la lettre de Joseph et qu'il lui imposa, par l'intermédiaire du grand-duc Alexandre et de l'évêque latin de Vilna, des conditions tellement onéreuses que, même si le métropolite avait pu les accepter, l'union aurai certainement échoué au milieu de l'indignation générale (3): il mourut, d'ailleurs, quelque temps après,

---

au moins des lettres en question par l'édition qu'en donna J. Pelesz, *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom* etc., I, Vienne 1878, pp. 471-73 (les extraits de T. Wierzbowski, *Matricularum regni Poloniae summaria,* I, parurent à Varsovie en 1905).

(1) Le P. J. Ledit, *Orientalia christiana* XXVI (1932), p. 179, affirme que le métropolite Misaïl fut ordonné à Constantinople, ce qui n'est pas exact: Misaïl n'obtint même pas la confirmation du patriarche, lequel ordonna à sa place Spyridon de Tver', surnommé Satan, et l'envoya en Lithuanie, où Casimir IV s'avisa d'étouffer dans le berceau ses velléités pastorales en l'enfermant dans un cachot: Spyridon parvint d'ailleurs à s'en échapper, après une assez longue réclusion, et se réfugia à Moscou, mais le grand kniaz orthodoxe ne lui ménagea guère un meilleur accueil que celui qu'il avait trouvé chez le roi et grand-duc catholique.

(2) Cf. E. Šmurlo, *La Saint-Siège et l'Orient orthodoxe russe 1609-1654,* Prague, 1928, IIe partie, p. 160, et cf. p. 40. D'après le même auteur (ibid., Ie partie, p. 115 ou 329) le désir de ne pas rompre complètement avec Constantinople aurait été dû (plus qu'à des considérations d'ordre juridique et historique) à la crainte qu'une dépendance directe de Rome ne finît par altérer la physionomie propre de l'Église russe. On se souviendra que déjà le métropolite Misaïl dans sa lettre à Sixte IV, à côté de louanges hyperboliques au pape (il arrive à lui appliquer le verset 26 du chapitre 7 de la lettre aux Hébreux, et la chose a passé, hélas, dans le message de notre Joseph à Alexandre VI), écrivait des phrases comme celle-ci, dont l'allègorie est assez transparente: « nous sommes habitués à boire de cette eau depuis notre enfance, nous et nos pères et les pères de nos pères. et nous doutons que d'autres eaux soient contraires à notre nature » (Macaire, *op. cit.*, IX 51 sq.).

(3) On peut penser qu'Alexandre VI, quelle que fût sa méfiance à l'égard des Grecs, aurait tout de même gagné un peu à s'inspirer lui aussi, en cette circonstance, de l' οἰκονομία, mais il est juste de rappeler avec le P. Ammann

et le métropolite Jonas II qui lui succéda à Kiev ne se soucia aucunement de reprendre pour son compte la démarche de son prédécesseur.

La Chronique de Suprasl', parfois sujette à caution, nous avait, seule jusqu'à présent, conservé quelques maigres renseignements sur la confirmation du métropolite Joseph par le patriarche Joachim. Nous y lisons que, le 10 mai 1500, le stavrophore Avramios, porteur de la bénédiction patriarcale, faisait son apparition à Kiev et que bientôt trois évêques de cette obédience, Luc de Polock, Cyrille

---

(*art. cit.*, pp. 311 et 314) que, loin de partager le point de vue d'une faction du clergé latin de Lithuanie et de Pologne sur la rebaptisation des dissidents russes, il désapprouva formellement cette pratique scandaleuse. Et puisque le principal argument que faisaient valoir ces anabaptistes était l'insuffisance de la formule déclarative en usage dans l'Église byzantine, qu'il me soit permis de consacrer quelques mots à une petite trouvaille que je viens de faire à ce sujet. On croit généralement que la polémique gréco-latine à propos de la forme du baptême remonte à Syméon de Thessalonique († 1429), cf. M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium* etc., III, pp. 82 s. Mais déjà en 1232 le clergé latin des Pouilles croisait le fer avec les Grecs à cause de leurs usages dans l'administration du baptême, et comme ceux-ci ne voulaient probablement pas renoncer à leur formule, l'archevêque de Bari, Marin Filangieri, jugea bon d'en expédier quelques-uns au pape Grégoire IX pour qu'il tranchât le cas (v. L. AUVRAY, *Les Régistres de Grégoire IX* etc., I, Paris, 1896, nn. 797 et 798). On pouvait, toutefois, se demander quels étaient au juste les « Grecs » en question, car ceux de l'Orient byzantin sont exclus par le contexte de la première lettre du pape, et nous savons d'autre part qu'une difficulté analogue avait été soulevée à propos des « Dalmates », c'est-à-dire des Slaves orthodoxes (Grecs par le rite) résidant de l'autre côté de la mer Adriatique (cf. S. ALBERTI MAGNI *in lib. 4 Sentent. Distinct. III, art. II,* éd. de Lyon, v. XVI, p. 37). Or, je viens de retrouver une version grecque, presque contemporaine, de la seconde lettre du pape, à la suite d'un petit traité où un anonyme défend avec assez d'aigreur l'usage byzantin contre celui de l'Église romaine pour qu'on n'y doive pas voir le factum qu'apportèrent à Rome les Grecs envoyés par l'archevêque de Bari et dont ils s'inspirèrent discrètement en défendant leur thèse devant le pape, ou, s'il l'on aime mieux, un écrit qui circulait alors parmi leurs coreligionnaires de l'Italie méridionale (le ms. où la pièce a été insérée, le Vat. gr. 1541, se trouvait en Calabre déjà vers 1160-70; pour de plus amples renseignements je me permets de renvoyer à mon catalogue, en cours d'impression, des *Vaticani graeci* 1485-1817). Quoi qu'il en soit, le ton de l'opuscule montre encore une fois que parmi les Italo-Grecs, qui passaient déjà juridiquement pour catholiques, il y en avait plusieurs de tendances franchement schismatisantes (cf. ce que dit à propos du cas de Barlaam de Calabre le P. M. JUGIE dans son récent article *Barlaam est-il né catholique?,* dans les *Échos d'Orient* XXXIX [1940], pp. 110 s.).

de Luck et Vassian de Turov, installèrent le métropolite dans sa nouvelle dignité (1). La Chronique ne parle pas expressément d'une « lettre » patriarcale, mais il est de toute évidence que le messager de la Grande Église devait en avoir apporté une, comme c'était l'usage (2); toutefois, puisqu'on n'en trouvait mention nulle part, il y avait lieu de croire que le document était à jamais perdu.

Et pourtant l'acte synodal de Joachim (3) est encore conservé dans une copie transcrite, très vraisemblablement à Rome même, vers la moitié du XVIe siècle. Cinquante ans environ s'étaient écoulés depuis le jour où Erasme Ciołek et Jean Sapieha, envoyés du grand-duc de Lithuanie, avaient dû aborder au Vatican deux affaires fort épineuses: le mariage de leur souverain avec une princesse russe qui ne montrait aucun empressement à abandonner ses croyances orthodoxes (4), et le rattachement de la métropole de Kiev à l'obédience romaine. Il est fort probable que le texte que nous avons eu la chance de retrouver, dérive, immédiatement ou non, d'une copie de la lettre synodale que Ciołek et Sapieha auraient apportée avec eux pour s'en servir au cours des négociations romaines. En tout cas, l'existence de la pièce dans un recueil romain, où elle fait suite à l' ὅρος du concile de Florence, nous attesterait que l'essai de réconciliation de 1501 n'était pas encore tout à fait oublié à Rome: la première moitié du XVIe siècle n'a pas vu se répéter les tentatives de Misaïl et de Joseph, mais l'intérêt pour la réunion des « Ruthènes » semble n'avoir jamais complètement fait défaut au centre de l'Église catholique.

L'acte patriarcal se lit dans un manuscrit appartenant au Collège Anglais de Rome. Il m'est à présent impossible d'établir s'il a fait partie de la bibliothèque du Collège depuis la fondation de celui-ci (1576) et s'il y est resté lorsque, en 1614, la plupart des manuscrits furent incorporés à la Bibliothèque Vaticane (5), ou bien s'il y est entré plus tard, par donation ou par achat (6). Le volume,

(1) *Chronique de Suprasl'*, p. 147.

(2) Macaire, *op. cit.*, IX, 83; Hruševskyj, *op. cit.*, V, 413 (à propos de la confirmation de Macaire le Diable).

(3) Voir un autre acte de Joachim dans Ph. Meyer, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athos-Klöster*, Leipzig, 1894, pp. 210-212.

(4) Cf. Pierling, *op. cit.*, I, pp. 246 s.

(5) Cf. G. Mercati, *Per la storia dei mss. greci di Genova* etc. (*Studi e Testi* 68), p. 98.

(6) W. Weinberger, *Wegweiser durch die Sammlungen altphilologischer Handschriften*, Vienne-Leipzig, 1930, p. 109, ne parait pas avoir eu vent de

de format moyen (mm. 225 × 165), est relié en simple parchemin et porte trois cotes: *32* (qui paraît la plus ancienne) et *I. Z. 21* sur le dos, *C. V. 20* sur la face interne du plat antérieur. Il compte IV + 122 feuillets, dont plusieurs blancs, et, en plus de la lettre de Joachim (ff. 17v-19v), de l' ὅρος du concile de Florence (ff. 11-16v) et de la profession de foi du patriarche Joseph (ff. 16v-17), il contient: (ff. 1-9v) deux sermons du pseudo-Chrysostome sur saint Pierre et saint Paul et sur les douze Apôtres (P. G. 59, 491-98), (ff. 23-39v) le *de divina charitate* de Théodoret (P. G. 82, 1497-1521) et (ff. 43-117v) une vie de saint Théodore Studite (P. G. 99, 113-328). De l'examen des filigranes (1) il ressort que le ms. a été probablement copié à Rome vers 1550-1560: la main du scribe (scribe de métier) m'est connue depuis longtemps (2), mais, faute de temps, il ne m'a pas été possible, jusqu'à présent, de chercher à identifier le personnage, ce qui permettrait, peut-être, d'arriver à une approximation plus grande dans la datation et à la certitude absolue quant à la détermination du lieu d'origine du manuscrit. La copie du texte est très bonne et presque complètement exempte d'itacismes; les quelques fautes que nous avons dû corriger pouvaient se trouver déjà dans l'original que le copiste avait sous les yeux.

f. 17v Ἰωακείμ, ἐλέῳ Θεοῦ ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως, Νέας Ῥώμης, καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης.

Νόμος οὗτος ἐκ παλαιοῦ τῇ τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίᾳ διενεργούμενος ἀεί, τὸ τοὺς ἀνδρῶν ἀρίστους τε καὶ λογάδας καὶ πολλῶν ὑπερέχοντας ἀρετῇ καὶ συνέσει, καὶ κατὰ τὴν ἀξίαν αὐτοὺς ὑπεραίρειν, καὶ, οἷον εὐαγγελικῶς εἰπεῖν, τὸ φῶς ἐπὶ τὴν λυχνίαν τιθέναι (cf. Matth. V, 15 etc.), ὡς ἂν πολλούς τε καὶ ἄλλους ἐπὶ τὴν τῆς σωτηρίας ὁδὸν ὁδηγῶσιν, ἀπαλλάττοντες τοῦ σκότους τῆς ἁμαρτίας· καὶ μάλιστα εἰ

6 τοὺς ms.

---

l'existence d'une petite collection de mss. (dont trois grecs) dans la bibliothèque du Collège Anglais de Rome.

(1) Aux ff. IV + 9 on voit une arbalète dans un cercle surmonté d'une fleur de lis (assez proche des nn. 760-62 de Briquet: le nr. 762 est attesté à Rome en 1557/59). Les ff. 23 + 30 présentent une autre arbalète, avec une flèche (presque identique au nr. 759 de Briquet, que l'on retrouve à Rome en 1562/63).

(2) Je suis presque sûr d'avoir vu plusieurs mss. de la même main dans les différents fonds de la Vaticane, mais pour le moment je ne puis renvoyer qu'à l'*Ottobonianus graecus* 357.

φθάσαιεν τὴν ἐμπιστευθεῖσαν αὐτοῖς διακονίαν παρὰ τῆς ἐκκλησίας καλῶς καὶ ἀξίως ἑαυτῶν καὶ τῆς δεδωκυίας οἰκονομήσαντες. πρὸς τοῦτο γὰρ οἶμαι καὶ τὴν δεσποτικὴν ἐκείνην φέρειν φωνήν· ὁ ***ἐν ἐλαχίστῳ πιστὸς καὶ ἐν πολλῷ πιστός ἐστι*** (Luc. XVI, 10), καὶ ***εὖ, δοῦλε ἀγαθέ, ἐπὶ ὀλίγα ἧς πιστός, ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω*** (Matth. XXV, 21). διὰ ταῦτα δὲ καὶ ἡ μετριότης ἡμῶν, θειοτέροις κρίμασιν ἐπὶ τὸν ὑψηλὸν πατριαρχικὸν ἀναχθεῖσα θρόνον, προύργου ποιεῖται παντὸς τοὺς ἐπ' εὐλαβείᾳ καὶ ἀρετῇ σεμνυνομένους καὶ δοκίμους ἐν πολλοῖς ἀναφανέντας || τῷ ἀρχιερατικῷ ἐγκαταλέγειν ἀξιώματι καὶ τῷ f. 18r χορῷ τῶν ἀρχιερέων συναριθμεῖν, ἄδικον ἡγουμένη τοῖς πολλὰ δυναμένοις ὀλίγα τινὰ καὶ μέτρια ἐγχειρίζειν καὶ ἅπερ οἱ τυχόντες πράττειν δύναιντ' ἄν· ὅτι καὶ τῷ κοινῷ τῆς ἐκκλησίας οὐκ ὀλίγα τούτῳ λυμαίνεται, τῷ μὴ τοὺς ἐναρέτους εἰκότως τιμᾶσθαι καὶ ἐπὶ μεγάλην ἀξίαν ἀνάγεσθαι.

Τῶν ἀρίστων τοίνυν τῇ τάξει καὶ τῶν λογάδων τὸν βίον μετερχόμενος καὶ ὁ φανεὶς θεοφιλέστατος ἐπίσκοπος Σμολενίσκου κὺρ Ἰωσήφ, καὶ μετὰ τοῦτο δὲ καὶ ψήφῳ κοινῇ τῶν ἐκεῖσε ἐκ τῆς τοιαύτης ἐπισκοπῆς λόγῳ μεταθέσεως μητροπολίτης Κιέβου, Λιτβῶν καὶ πάσης Ῥωσίας γενέσθαι ζητηθείς, καὶ τὴν συνήθως ἀεὶ γινομένην εὐλογίαν καὶ συγχώρησιν παρὰ τῆς μεγάλης καθολικῆς ἐκκλησίας αἰτήσας δι' οἰκείων γραμμάτων καὶ πρέσβεων, λόγῳ τε καὶ γράμματι καὶ τοῦ ἐκεῖσε μεγάλου ῥηγός, τῶν θεοφιλεστάτων ἐπισκόπων, τῶν τοπάρχων, ἀρχόντων καὶ πάντων τοῦ τοιούτου τυχεῖν ἡμᾶς ἀξιούντων. καὶ ἡ μετριότης ἡμῶν λόγῳ μεταθέσεως τὸν καθολικὸν θρόνον Κιέβου, μητροπόλεως Λιτβῶν καὶ πάσης Ῥωσίας, κατὰ τὴν αἴτησιν αὐτῶν πα||ραδίδωσι τῷ διαληφθέντι πρῴην ἐπισκόπῳ Σμολενίσκου κὺρ f. 18v Ἰωσήφ, νῦν δὲ μητροπολίτῃ Κιέβου, Λιτβῶν καὶ πάσης Ῥωσίας, καὶ τὴν εὐλογίαν τῆς ἐκκλησίας καὶ τὴν συγχώρησιν καὶ ἅπασαν τῆς ἀρχιερωσύνης τὴν χάριν αὐτῷ μεταμείβεται, ὡσανεὶ τὴν ἀρχιερωσύνην κατὰ τοὺς παλαιοὺς καὶ αὐτὸν ἀπὸ ταύτης δεξάμενον.

Ὀφείλει οὖν ὁ ἱερώτατος μητροπολίτης Κιέβου, Λιτβῶν καὶ πάσης Ῥωσίας, ἐν ἁγίῳ πνεύματι ἀγαπητὸς ἀδελφὸς τῆς ἡμῶν μετριότητος

10-11 τοὺς... δυναμένους ms. 12-13 τοῦτο λυμαίνεται τὸ μὴ ms. 15 τῇ τάξει] on pourrait corriger en τὴν τάξιν (qui dépendrait alors de μετερχόμενος, à l'égal de τὸν βίον), mais même avec le datif on a un sens satisfaisant, plus satisfaisant, peut-être; après μετερχόμενος, sur lequel s'appuie toute la phrase, très lourde, il faut sous-entendre ἐστίν (μετερχόμενός ἐστιν = μετέρχεται, de même que plus haut, ligne 1, διενεργούμενος = διενεργούμενός ἐστιν = διενεργεῖται) 23 ἡμᾶς] ἡμῖν ms. 30 ἀπὸ ταύτης] c'est-à-dire du siège patriarcal de Constantinople

καὶ συλλειτουργὸς κὺρ Ἰωσήφ, τοῦ τε ὀνόματος μετέχειν ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ τοῦ θρόνου καὶ τῆς τάξεως πάσης καὶ τῆς τιμῆς καὶ τοῦ ἀξιώματος, διδάσκειν τε καὶ νουθετεῖν πάντα τὸν ὀρθόδοξον ἐκεῖσε λαόν, ταῖς τε διὰ γλώττης νουθεσίαις καὶ ταῖς ἀπὸ τοῦ ἰδίου βίου χειραγωγίαις, πάντα τὰ ψυχωφελῆ καὶ σωτήρια, πάντα ὅσα θεῖά τε καὶ σεβάσμια, ἔχων ἄδειαν καὶ ἐξουσίαν ἱερουργεῖν ἐν αὐτῇ καὶ πάσῃ τῇ ἐνορίᾳ αὐτῆς μετὰ τῆς τοῦ ἱεροῦ συνθρόνου ἐγκαθιδρύσεως, ἐπισκόπους χειροτονεῖν ἐν πάσαις ταῖς ὑποκειμέναις τῇ μητροπόλει αὐτοῦ
f. 19r ἐπισκοπαῖς, ἀναγνώστας σφραγίζειν ἐν πάσῃ τῇ ἐπαρχίᾳ αὐτοῦ, ‖ ὑποδιακόνους, διακόνους καὶ πρεσβυτέρους χειροτονεῖν καὶ πάντα τὰ ἀρχιερατικὰ ποιεῖν παρὰ μηδενὸς ἐμποδιζόμενος. ὀφείλουσι δὲ καὶ οἱ ἐν πάσῃ τῇ ἐπαρχίᾳ τῆς μητροπόλεως Κιέβου καὶ πάσης Ῥωσίας ἐπίσκοποι, κνέζιδες, ἄρχοντες, ἱερομόναχοι, ἡγούμενοι, ἀρχιμανδρῖται, ἱερεῖς, λαϊκοί, μοναχοὶ καὶ πάντες ὀρθόδοξοι χριστιανοὶ τιμᾶν καὶ ἀγαπᾶν αὐτὸν καὶ πείθεσθαι καὶ ὑποτάσσεσθαι, ὡς ἀρχιερεῖ αὐτῶν ἀξίῳ καὶ χρησίμῳ καὶ ἐναρέτῳ καὶ πνευματικῷ πατρὶ αὐτῶν καὶ ποιμένι καὶ διδασκάλῳ, καὶ ὑπακούειν αὐτοῦ, ἐφ' οἷς ἂν ἔχῃ λέγειν τε καὶ νουθετεῖν αὐτοὺς πάντα τὰ πρὸς σωτηρίαν συντείνοντα. ἡ γὰρ πρὸς αὐτὸν τιμὴ καὶ εὐπείθεια πρὸς τὴν ἡμῶν μετριότητα διαβήσεται καὶ δι' αὐτῆς εἰς Θεόν, οὗ τὸν τύπον ἔχει ὁ ἀρχιερεὺς ἐπὶ τῆς γῆς. καὶ μηδεὶς τῶν ἐπισκόπων ἢ τῶν ἀρχιμανδριτῶν ἢ τῶν ἄλλων ἱερομονάχων καὶ ἡγουμένων ἐναντιωθείη αὐτῷ κατά τι, κατὰ τοὺς θείους καὶ ἱεροὺς κανόνας τῶν ἁγίων πατέρων καὶ τῶν οἰκουμενικῶν μεγάλων συνόδων τὰ τῆς ἐκκλησίας διέποντι. εἰ δέ τις ἀντιλέγειν αὐτῷ
f. 19v πειραθείῃ, κἂν ὁποῖος ἄρα εἴη τῶν ἱερωμένων ‖ ἢ τῶν λαϊκῶν, καὶ παρὰ Θεοῦ ὀργῆς καὶ ἀγανακτήσεως πειραθείῃ καὶ παρὰ τῆς ἡμῶν μετριότητος ἐνδίκῳ ἀφορισμῷ καθυποβληθήσεται.

Καὶ εἰς τὴν περὶ τούτων δήλωσιν ἀπολέλυται τῷ διαληφθέντι ἱερωτάτῳ μητροπολίτῃ Κιέβου, Λιτβῶν καὶ πάσης Ῥωσίας, ἐν ἁγίῳ πνεύματι ἀγαπητῷ ἀδελφῷ τῆς ἡμῶν μετριότητος καὶ συλλειτουργῷ κὺρ Ἰωσήφ, ἡ παροῦσα συνοδικὴ πρᾶξις ἐν ἔτει ͵ζη´ (1499-1500), ἰνδικτιῶνος γης

+ Ἰωακείμ, ἐλέῳ Θεοῦ ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως, Νέας Ῥώμης, καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης.

3-10 διδάσκειν τε καὶ νουθετεῖν ... πρεσβυτέρους χειροτονεῖν] cf. p. ex. la lettre de Jérémie II à Michel Rahoza, métropolite de Kiev (1589), dans K. Délikanès, Πατριαρχικὰ ἔγγραφα, III, Constantinople, 1905, p. 6, lignes 6-9 et 14-15   7 μετὰ — ἐγκαθιδρύσεως] cf. p. ex. Délikanès, *loc. cit.*, lignes 12-13.

L'acte synodal de Joachim, on le voit, ne présente rien de particulièrement intéressant et qui ne serait applicable à des dizaines de cas pareils. Beaucoup des phrases dont il est tissu se retrouvent, en effet, dans tel ou tel autre document émanant de la chancellerie patriarcale: j'ai déjà indiqué deux exemples dans les notes au texte, et, si la chose en valait la peine, on pourrait chercher à établir d'autres rapprochements encore. La πρᾶξις n'est signée que par le patriarche, mais il est possible, même probable, que l'original ait porté aussi les signatures de quelques-uns des métropolites qui siégeaient au synode, bien que la chose ne fût pas absolument nécessaire. Si mon hypothèse sur l'origine de la pièce romaine correspond à la réalité, on comprend encore mieux que dans la copie apportée au Vatican par Ciołek et Sapieha les signatures des συνοδικοὶ aient été complètement omises, car elles n'avaient que peu d'importance.

L'unique chose à retenir dans le document est la mention de l'appui accordé à Joseph par le souverain, les évêques et les dignitaires orthodoxes de Lithuanie. On s'attendait à trouver mêlé à l'affaire le grand-duc Alexandre, mais un certain déploiement d'habilité diplomatique a été sans doute nécessaire pour amener les autres à donner leur assentiment. Métropolite de Kiev par la volonté d'un prince catholique, et soupçonné de tendances favorables à l'Union, Joseph a dû certainement compter avec le parti antiunioniste, soutenu par la *longa manus* d'Ivan III et de la politique moscovite, la grande-duchesse Hélène: ce qui explique, d'ailleurs, le laps de temps considérable qui s'écoula entre la désignation et l'installation du métropolite (30 mai 1498-10 mai 1500), ainsi que la promesse faite auparavant par Niphon (si tant est que sa lettre soit authentique!) d'intervenir auprès des magnats dissidents en faveur de Joseph (1). Il est, finalement, très probable que la lettre de Joachim au métropolite ait été accompagnée d'autres messages adressés au souverain, au clergé et aux dignitaires dissidents, comme ce fut le cas lors de la confirmation de Macaire le Diable par le patriarche Niphon: ont-ils disparu à jamais ou se cachent-ils dans quelque coin obscur, voilà ce que je ne saurais dire.

CIRO GIANNELLI.

(1) Mais Niphon promet aussi ses bons offices auprès du souverain, et c'est précisément un des arguments que font valoir, non sans raison, les adversaires de l'authenticité, car quel besoin avait Joseph qu'on le recommandât à celui qui l'avait comblé de faveurs même avant son passage de Smolensk à Kiev (cf. MACAIRE, *op. cit.*, IX, 88) et dont il était l'homme de confiance?

Zur Liturgie der Erwachsenentaufe bei den Nestorianern

Wie bekannt, wird das heutige Rituale der Kindertaufe bei den Nestorianern in den Handschriften immer dem Patriarchen Išoʿyahb III. († 657/58) zugeschrieben. Er « reformierte » die Taufriten, entfernte aus ihnen alles, was nach der Auffassung der Nestorianer für die Kinder keinen Sinn hat, so die Exorzismen und die Absage an Satan. Die uns erhaltenen Handschriften, alle recht jungen Datums, geben ausnahmslos die Riten der Kindertaufe ([1]). Es ist uns kein Rituale erhalten, das die Riten der Erwachsenentaufe vor der Reform Išoʿyahbs enthielte. A. Baumstark schreibt zur Sache: « Die Vorstufe des nestorianischen Taufrituals des 7. Jahrhunderts ist uns wahrscheinlich für immer verloren » ([2]).

Wir haben jedoch Beschreibungen der Erwachsenentaufe und der Katechumenatsriten der Fastenzeit bei verschiedenen Autoren. Allgemein bekannt ist die Darstellung in der *Expositio officiorum Ecclesiae* eines anonymen Verfassers, die von Connolly herausgegeben und übersetzt wurde ([3]). Die Taufriten selbst unterscheiden sich bei ihm jedoch kaum von denen der Kindertaufe. Völlig unbeachtet blieb unseres Wissens bisher jedoch eine andere Schrift, die ebenfalls eingehend die Riten der Erwachsenentaufe darstellt: die *Memra über die Taufe* des Emmanuel aš-Šahhār oder syrisch: Bar Šaḥḥare, der im 10. Jahrhundert lebte ([4]). Diese Memra, in siebensilbigem Versmass abgefasst, ist ein Teil eines grösseren Werkes über das Sechstagewerk, welches die gesamte Heilsökonomie behandelt. Wegen der Ungunst der Zeit war uns von den verschiedenen Handschriften, in denen diese Abhandlung erhalten ist ([5]), nur der Codex Vaticanus Syriacus 182

([1]) G. Diettrich, *Die nestorianische Taufliturgie*, Giessen 1903, S. XI ff.

([2]) Siehe die Besprechung des Werkes Diettrichs durch Baumstark in *Oriens Christianus* III (1903) S. 222.

([3]) *Anonymi auctoris Expositio officiorum Ecclesiae, Georgio Arbelensi vulgo adscripta*, interpretatus est R. H. Connolly O. S. B., in *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Syri*, Series II, t. 91 und 92; Tractatus V, t. 92, S. 87-106.

([4]) Vergleiche über ihn Assemani, *Bibl. Or.* III, 1, S. 277; A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, S. 238-39.

([5]) Über die Handschriften siehe Baumstark, a. a. O., S. 238, Anm. 4 und 6.

(geschrieben 1706) zugänglich. Eine kurze Darstellung der Katechumenatsriten finden wir ausserdem in der fälschlich dem Georg von Arbela († 960) zugeschriebenen Fragensammlung über liturgische Dinge, und zwar in deren zweitem Teil, den *Fragen über die Taufe* (1). Der erste Teil dieser Sammlung wurde von van Unnik veröffentlicht (2). Nach ihm ist diese Schrift zu Beginn des 11. Jahrhunderts entstanden (3). In diesen *Fragen über die Taufe* werden jedoch die Katechumenatsriten ausdrücklich als zur Zeit des Schreibers nicht mehr üblich bezeichnet (4). Ganz kurz beschreibt die Erwachsenentaufe auch Timotheus II. (1318-32) in seinem *Buch der sieben Gründe der kirchlichen Geheimnisse* (5). Timotheus II. behandelt jedoch nicht die Katechumenatsriten der Fastenzeit. Seine Beschreibung ist offenbar sehr lückenhaft.

Es ist sehr auffallend, dass diese Autoren, die alle lange nach Išoᶜyahb III. lebten, die Erwachsenentaufe behandeln. Es ist uns kein nestorianischer Theologe bekannt, der ausdrücklich die Riten der Kindertaufe kommentiert hätte. Folgt etwa daraus, dass das Kindertaufritual Išoᶜyahbs nicht allgemein durchdrang oder dass Išoᶜyahb vielleicht gar nicht das heutige Taufritual geschaffen hat? Bevor wir an die Beantwortung dieser Frage gehen, beschreiben wir kurz die Riten, wie sie uns die genannten Autoren geben.

Zunächst handeln wir über die Katechumenatsriten der Fastenzeit. Wie gesagt, werden diese nur von Emmanuel Bar Šaḥḥare, vom Anonymus und vom Verfasser der Fragen über die Taufe dargestellt. Die uns heute bekannten Taufritualien kennen die alten Katechumenatsriten der Fastenzeit nicht mehr. Einige von ihnen nennen « Katechumenatsriten » die Zeremonien, die früher am Karsamstag Abend ausgeführt wurden (6); so Handauflegung, Exorzismus, Absage an Sa-

(1) Siehe *Codex Vaticanus Syriacus* 150, f. 39 v-56 r. Auszüge hieraus finden sich bei Assemani, *Bibl. Or.* III, 2, S. 259-70.

(2) W. C. van Unnik, *Nestorian questions on the administration of the Eucharist, by Isho'yabh IV*, Haarlem 1937.

(3) van Unnik, S. 89.

(4) *Vat. Syr.* 150, f. 39 v.

(5) III. Kapitel, 17. Abteilung; *Vat. Syr.* 151, f. 75r-76v; vergl. *Bibl. Or.* III, 2, S. 259; W. de Vries S. I., *Timotheus II (1318-32) über « die sieben Gründe der kirchlichen Geheimnisse »* in *Orientalia Christiana Periodica* VIII (1942) S. 76.

(6) Vgl. hierzu die *Ägyptische Kirchenordnung* und den alt-römischen Ritus. Siehe Fr X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, t. II, Paderborn 1905, S. 109; L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris 1925, S. 321-22.

tan, Hingabe an Christus, Glaubensbekenntnis, erste Bezeichnung mit Öl (1). Wir geben im folgenden einen kurzen schematischen Überblick über die Katechumenatsriten nach den drei genannten Autoren.

KATECHUMENATSRITEN

Emmanuel Bar Šaḫḫare	**Anonymus** (*CSCO*, Scr. Syri, t. 92)	**« Fragen über die Taufe »**
1. Entferntere Vorbereitung (f. 268v).	1. Entferntere Vorbereitung.	1. Entferntere Vorbereitung (f. 40r).
Vorstellung des Taufbewerbers durch den Paten vor dem Priester.		
Einschreiben der Namen des Taufbewerbers und des Paten in ein Buch.	Einschreiben der Namen am Montag in der mittleren Woche der Fastenzeit (S. 88).	
Belehrung und Handauflegung.	Gebet der Handauflegung abends und morgens von der Mitte der Fastenzeit an. Belehrung über die Absage an Satan und die Hingabe an Gott (S. 89).	Am Mittwoch in der Mitte der Fastenzeit (2) spricht der Priester über die Täuflinge das Gebet (der Handauflegung): « In Deinem Namen lebendiger König . . . ».
Drei Stufen: Büsser, Katechumenen, Hörer.		Bezeichnung mit dem Kreuz. Diese Riten werden an den folgenden Mittwochen der Fastenzeit wiederholt.
2. Unmittelbare Vorbereitung (f. 269r).	2. Unmittelbare Vorbereitung (S. 90).	2. Unmittelbare Vorbereitung (f. 40v).
Fünf Tage lang in der Karwoche.	Zu Beginn der Karwoche, 6 Tage vor der Taufe (Tauftag mitgerechnet): Einzug ins Baptisterium. Der Priester kommt aus der Apsis mit dem Kreuz. An diesem Tage	Am Montag in der Karwoche Prozession mit Kreuz und Evangelium bis zur Tür des Baptisteriums.
Tägliche Rezitation des « Officiums des Baptisteriums », das aus sieben Kapiteln besteht. Bestandteile		Das wiederholt sich die ganze Woche hindurch. Das

(1) Vgl. für die Jakobiten H. Denzinger, *Ritus Orientalium*, t. I, S. 267-73, 279-280; für die Griechen: Εὐχολόγιον τὸ μέγα, Rom 1873, S. 147-52.

(2) Auch bei den Griechen war der Mittwoch in der Mitte der Fastenzeit der Beginn der Taufbewerberschaft. Siehe hierzu die Liturgie der « missa praesanctificatorum ». Hier wird bemerkt, dass vom Mittwoch der mittleren Woche der Fastenzeit an statt der bis dahin üblichen Gebete für die Katechumenen ein Gebet für diejenigen gesprochen wird, die sich für die hl Taufe vorbereiten. Εὐχολόγιον, S. 121-22.

dieses Offiziums: ein Gesang (ܥܘܢܝܬܐ), ein Psalm, zwei Proklamationen und ein Hymnus (ܬܫܒܘܚܬܐ); das Trishagion, das Vaterunser. Am Anfang: Sedro und Evangelium. Das Kreuz ist dabei.

Öffnung des Taufbeckens am Karsamstag (« zur Zeit, da die Ungläubigen das Grab des Herrn versiegelten »).

segnet der Priester abends die Täuflinge mit dem Gebet der Handauflegung.

Der Priester soll an diesen Tagen täglich zu den Täuflingen gehen.

Baptisterium wird jeden Tag von den Priestern geweiht.

Die drei Autoren beschreiben die Riten des Katechumenates, die zur Zeit der eigentlichen Taufbewerberschaft in Übung waren. Diese begann in der Fastenzeit. Bei den beiden letzten ist dies ganz klar. Nur gehört die Bezeichnung mit dem Kreuz, die der Autor der Fragen über die Taufe erwähnt, an den Anfang der Katechumenatszeit (1). Emmanuel sagt nicht ausdrücklich, dass die Taufbewerberschaft in der Fastenzeit beginnt. Das Einschreiben des Namens, das auch er erwähnt, bedeutet tatsächlich den Anfang der eigentlichen Taufbewerberschaft (2). Die drei Stufen des Katechumenats, die Emmanuel aufzählt, finden sich in dieser Form sonst nirgends. Eine Dreiteilung der Katechumenen in *audientes, genuflectentes* und *competentes,* die nicht wenige Autoren annehmen, beruht nach de Puniet auf einer Verwechslung. Katechumenen, die sich eines Vergehens schuldig machten, wurden in die Klasse der Büsser versetzt. Diese Gruppe ist aber keine Rangstufe der Katechumenen (3). Nach Funk ist im christlichen Altertum der Stand der Katechumenen einheitlich und kennt keine Rangstufen. Neben oder über den Katechumenen stehen als eigene Klasse die *competentes,* das heisst die Taufbewerber, die sich unmittelbar auf die Taufe vorbereiten (4). Emmanuel

(1) P. DE PUNIET, *Catéchuménat,* in *Dict. Arch. et Lit.* II, c. 2590. Bei Ps.-Dionysius finden wir die Bezeichnung allerdings in Verbindung mit dem Einschreiben der Namen. *Eccl. Hier.* II, 2, *Patr. Gr.* III, c. 396.

(2) DE PUNIET, a. a. O., c. 2592; vgl. J. QUASTEN, ***Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima,*** in ***Florilegium Patristicum,*** fasc. VII, Pars VI, Bonn 1937, S. 280, Anm. 2, wo eine Reihe von Väterzeugnissen zur Sache aufgeführt werden.

(3) DE PUNIET, a. a. O., c. 2584; F. X. FUNK, ***Die Katechumenatsklassen** des christlichen Altertums,* in *Kirchengeschichtliche **Abhandlungen und** Untersuchungen,* Paderborn 1897, S. 209 ff.

(4) FUNK, a. a. O., S. 230.

vergleicht seine drei Zeiten mit den neun Monaten (3×3) die das Kind im Mutterschosse zubringt. Vielleicht erklärt sich die Dreizahl durch eine missverstandene Reminiszenz aus Ps.-Dionysius, der im 6. Kapitel seiner *Ecclesiastica Hierarchia* von den drei Ordnungen der « Gereinigten » spricht: Katechumenen, Energumenen und Büsser ([1]). Bekanntschaft mit dem Ps.-Areopagiten verrät es auch, wenn Emmanuel den Priester « Erleuchter » nennt ([2]). Auch die Vorstellung des Taufkanditaten vor dem Priester durch den Paten erinnert an Dionysius ([3]).

Die Handauflegung, welche alle drei Autoren erwähnen ([4]), ist auch sonst als Ritus der Katechumenatszeit bekannt ([5]). Auffallend ist, dass keiner von den Autoren ausdrücklich vom Exorzismus spricht. Mit der Handauflegung ist er in etwa angedeutet, da mit dieser vielfach die Beschwörung Satans verbunden war ([6]). Ausdrücklich erwähnen den Exorzismus Narsai ([7]) und Timotheus II. ([8]).

Was die unmittelbare Vorbereitung auf die Taufe während der Karwoche betrifft, kennt nur Emmanuel ein siebenteiliges Offizium, das täglich rezitiert wird. Über dieses Officium ist uns sonst nichts bekannt. Auch die beiden anderen Autoren sprechen von täglichen Gebeten und Zeremonien in der Karwoche. Hier haben wir eine Eigentümlichkeit des nestorianischen Ritus. Z. B. in der *Peregrinatio*

([1]) *Eccl. Hier.* VI, 1, *Patr. Gr.* III, c. 532.

([2]) *Vat. Syr.* 182, f. 269 r; vgl. *Eccl. Hier.* V, 1, *Patr. Gr.* III, c. 505.

([3]) *Eccl. Hier.* II. 2, *Patr. Gr.* III, c. 395.

([4]) Der Autor der *Fragen* spricht zwar nicht ausdrücklich vom Gebet der Handauflegung. Das Gebet, das beginnt: « In deinem Namen lebendiger König », wird aber von Emmanuel (f. 269 v) als Gebet der Handauflegung bezeichnet. Es findet sich im Taufritual nicht.

([5]) Siehe zur Sache *Florilegium Patristicum,* Fasc. VII, Pars IV, Bonn 1936, S. 188, Anm. 1.

([6]) Vgl. F. J. Dölger, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual,* in *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums,* III. Band, 1/2. Heft, Paderborn 1909, S. 77. Im griechischen Ritus findet sich ein Gebet der Handauflegung zu Beginn der « Katechumenatsriten », das ganz ähnlich beginnt wie das Gebet der Handauflegung, das nach den *Fragen über die Taufe* die Taufbewerberschaft einleitet (f. 40 r). Es handelt sich hier nicht um einen Exorzismus, sondern um ein Segensgebet. Εὐχολόγιον, S. 147.

([7]) R. H. Connolly, *The liturgical homilies of Narsai,* Cambridge 1909, Homilie XXII, S. 38 ff.

([8]) III, 17, *Vat. Syr.* 151, f. 75 v.

Aetheriae wird ausdrücklich erklärt, dass während der Kartage für die Taufbewerber nichts geschieht (1).

Nun zu den eigentlichen Taufzeremonien. Wir geben zunächst eine Übersicht über die Taufriten nach Emmanuel Bar Šaḫḫare, nach dem Anonymus und — im Anschluss an Diettrich (2) — nach dem Taufritual. Der Autor der *Fragen über die Taufe* und Timotheus II. bringen nur einige wenige Angaben über die Taufzeremonien selbst, keine vollständige Beschreibung.

TAUFRITEN

Emmanuel Bar Šaḫḫare	**Annnymus**	**Taufrituale nach Diettrich**
I.	S. 93. Prozession aus dem Baptisterium mit Kerzen, Weihrauch und Horn des Öles (S. 94).	S. 3-4. Einleitende Gebete, darunter das Vaterunser (3).
f. 269v. Psalm 83.	S. 94: 1. Šuraya zur Belehrung des Volkes.	S. 4-6. Psalm 83. S. 6. Proklamation des Diakons.
Gebet der Handauflegung: « In deinem Namen lebendiger König ... ». Psalm 44.	Gebet der Handauflegung.	
f. 270r. Gebet der Handauflegung: « Es hat sich erfüllt die Verheissung ... ».		S. 7. Gebet der Handauflegung: « Es hat sich erfüllt die Verheissung ... », mit Handauflegung auf das Haupt jedes einzelnen.
1. Proklamation des Diakons. Psalm 109.		
2. Proklamation des Diakons.		
f. 270v. Absage an Satan (nach Westen).		
Bekenntnis des Glaubens (nach Osten).		

(1) P. Geyer, *Itinera Hierosolymitana saeculi III-VII*, in *Corp. Scr. Eccl. Lat.*, Vol. XXXVIII, Prag 1898, S. 98.

(2) Diettrich, a. a. O., S. 3 ff.

(3) Nach den *Fragen über die Taufe* begann man früher die Taufhandlung mit dem Gebet: « Lasst uns bekennen und anbeten ». Dieses Gebet wird zur Zeit des Autors der *Fragen* zwischen den einzelnen « Sitzungen » gesprochen. Man beginnt zu seiner Zeit die Taufzeremonien mit dem Vaterunser. Es folgt das Gebet: « Stärke unser Herr und unser Gott... » (Vgl. Diettrich, S. 4). Auch der Psalm 83 wird in den *Fragen* erwähnt (*Vat. Syr.* 150 f. 41 v).

Salbung mit dem hl. Öl mit dem Daumen auf der Stirn von unten nach oben und von rechts nach links (1).	S. 95. Bezeichnung auf der Stirn mit dem Öl aus dem Horn, mit einem Finger (S. 98). Formel: « Es wird bezeichnet NN ... » (S. 98).	S. 8. Bezeichnung auf der Stirn mit Öl der Salbung mit dem Zeigefinger von unten nach oben und von rechts nach links. Formel: « Es wird bezeichnet ».
f. 271r. Über die Bezeichneten wird ein Linnentuch ausgebreitet (2).	S. 99. Aufforderung des Diakons an die Paten, den Bezeichneten neue Schweisstücher aufzulegen.	
II.	Aufforderung des Diakons an die Bezeichneten, ins Baptisterium einzutreten.	S. 8-9. Eintritt ins Baptisterium unter Gesang eines Responsoriums. S. 10. Psalm 44. S. 12-17. Prokl. d. Diakons. Ps. 109. S. 17. Prokl., Canon. Ps. 130, Gebete.
Lesung: 1 Cor. 10, 1-13.	S. 100. Apostolus.	S. 25. Lesung: 1 Cor. 10, 1-13.
Psalm 28. oder statt dessen eine Statio.	Statio.	S. 26. Statio.
Evangelium: Joh. 2, 23-3, 8.	Verlesung des Evangeliums im Baptisterium (S. 101).	S. 27-28. Evangelium: Joh. 2, 23-3, 8.
Proklamation: « Vater der Barmherzigkeit ». Gebete.	Proklamation.	S. 28. Proklamation des Diakons: « Vater der Barmherzigkeit ... ». Gebet des Priesters.
Gebet: « Beuget eure Häupter ... ».		Diakon: « Beuget eure Häupter ... ».
f. 271v. Die Türen werden geschlossen.		S. 29. Gebet der Handauflegung.
Der Priester wäscht sich die Hände.		Diakon: « Entlassungsformel für die Katechumenen.
		S. 30. Wechselgesang.
Ölweihe (angedeutet).	Ölweihe. Der Priester betet über das Öl, bezeichnet das Öl in der Lagena mit dem Öl aus dem Horn (S. 96/97).	S. 31. Eingiessen des Öles. Credo. S. 32 ff. Ölweihe.

(1) Nach den *Fragen über die Taufe* wird diese Salbung mit dem Zeigefinger ausgeführt, weil jetzt nicht mehr Frauen und Männer, sondern nur noch Kinder getauft werden (*Vat. Syr.* 150, f. 41 r). Nach denselben *Fragen* wird die Salbung von links nach rechts ausgeführt (f. 43 r).

(2) Vergleiche hierzu die Taufriten, wie sie Theodor von Mopsuestia beschreibt! Siehe A. Rücker, *Ritus baptismi et missae, quem descripsit Theodorus Ep. Mopsuestenus in sermonibus catecheticis*, in *Opuscula et textus, Series liturgica*, fasc. II, Münster 1933, S. 15.

Wasserweihe. Das hl. Öl wird in das Taufwasser gegossen.	Wasserweihe. Herabrufung des Hl. Geistes auf das Wasser. Dem Wasser wird Öl aus dem Horn beigemischt, und es wird mit diesem Öl bezeichnet (S. 97).	S. 39 ff. Wasserweihe. S. 42. Entkleidung der Täuflinge.
Salbung mit drei Fingern auf der Brust.	S. 96. Salbung. (Dass sie hier geschieht, wird nicht ausdrücklich gesagt).	Salbung auf der Brust mit drei Fingern von oben nach unten und von rechts nach links. Formel: « Es wird bezeichnet . . . ».
Salbung des ganzen Körpers.	S. 98. Salbung des ganzen Körpers. Formel: « Es wird gesalbt NN. im Namen des Vaters . . . ». Sie geschieht nicht durch den Priester (S. 97).	S. 43. Salbung des gauzen Körpers (nicht durch den Priester).
f. 272r. Taufe im Namen des Vaters ... durch Untertauchen.	S. 98. Taufe durch dreimaliges Untertauchen unter Anrufung der Hlst. Dreifaltigkeit.	Taufe: Dreimaliges Untertauchen durch den Priester. Formel: « Es wird getauft . . . » mit Handauflegung.
f. 272v. Anziehen von schönen Gewändern.	S. 103. Vor der obsignatio wird das Wasser aus dem Taufbecken abgelassen.	Weisses Tuch wird aufgelegt. Anlegen der Kleider.
III. - Prozession des Klerus mit Evangelienbuch, Kreuz, Flabella.	Alle gehen ins Atrium (?) der Kirche.	S. 44-45. Prozession (Priester und Diakon) mit Kreuz, Evangelium, Rauchfass, Horn des Öles; hinaus in die grosse Tür des Presbyteriums. Dorthin werden die Getauften gebracht.
	S. 104. Canon.	S. 45-46. Canon.
	Lesung: 1 Cor. 10, 1 ff. Evangelium: Joh. 3, 1 ff.	
	Suraya mit Canon.	Psalm 94.
	Gebet der Handauflegung.	Gebet der Handauflegung.
Bezeichnung auf der Stirn.	Obsignatio auf der Stirn (S. 98), mit dem Öl aus dem Horn (S. 95). Formel: « Es ist getauft und vollendet worden . . . » (S. 98).	S. 48. Bezeichnung auf der Stirn mit dem Daumen von unten nach oben und von rechts nach links [1]. Formel: « Es ward getauft und vollendet NN. in Namen des Vaters . . . ».

(1) So auch in den *Fragen* f. 43r: von unten nach oben und von links nach rechts.

Gebet der Handauflegung: « Das Unterpfand der Annahme an Kindes Statt ... ».		Gebet der Handauflegung: « Das Unterpfand des Hl. Geistes . . . ». S. 49. Kronen auf die Häupter.
IV. – Prozession zum Allerheiligsten.	Rückkehr zur Apsis vor den Altar. S. 105. Respons. Throni.	Rückkehr ins Baptisterium. Wechselgesang. S. 50. Das Öl im Becken wird in das Horn gegossen. S. 51. Lösung des Taufwassers.
Kommunion der Getauften.		

Diese Zusammenstellung zeigt die wesentliche Übereinstimmung der Riten des neunten oder zehnten Jahrhunderts mit den heute üblichen. Emmanuel und der Anonymus beschreiben die Riten der Erwachsenentaufe. Wir finden aber nur bei Emmanuel bedeutende Unterschiede zum heutigen Kindertaufritual. Er kennt noch die Absage an Satan und das Glaubensbekenntnis im ersten Teil der Taufliturgie, der wie wir oben (S. 461) sahen, die im Altertum am Karsamstag Abend üblichen Riten enthält. Im heutigen Rituale finden wir ein Glaubensbekenntnis bei der Ölweihe (1). Die Einfügung des Credos an dieser Stelle dürfte lediglich auf die Anpassung der Taufliturgie an die eucharistische Feier zurückzuführen sein.

Emmanuel beschreibt die Absage an Satan wie folgt: « Er (der Priester) lässt die Männer Satan widersagen nach Westen hin wie er im Anfang tat, als sie zum Unterricht kamen. Sie stehen nackt und ohne Schuhe wie Gefangene, die der Böse zu Sklaven gemacht hat, und wie Adam unter den Bäumen, der der Ehre entkleidet worden war. Jetzt, da sie sich von der Gefangenschaft abgewandt haben, widersagen sie der Herrschaft ihres Räubers Satan, der sie in Irrtum führte, und dem Dienst ohne Gewinn, der Vielheit der Prinzipien, die er eingeführt hat, und seiner ganzen 'phantasia'; sie widersagen seinen Opfergaben (2) und seinen Trankopfern und seinen schimpflichen

(1) Diettrich. S. 31.

(2) Syrisch: ܙܘܚܠܪܐ; dies ist eine andere Schreibweise für ܙܘܬܪܐ das mit dem persischen zaotra identisch ist und den Göttern dargebotene Opferkuchen bedeutet (vgl. Jerem. 7, 18). Vgl. J. P. Margoliouth, *Supplement to the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith*, Oxford 1927, S. 114; C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, 2. editio, Halis Saxonum 1928, S. 208.

Spielen und sie wenden sich nach Osten, der Mutter des Lichtes, von wo der Herr seine Stimme erschallen liess, und es ist in der Gegend des Paradieses, ihres ersten Wohnortes. Sie bekennen alle und glauben an den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist, eine göttliche Natur und eine Kraft, die alles geschaffen hat, und sie bekennen die Heilsordnung, die das Wort vollzogen hat durch unseren Leib und (sie bekennen) seine Geburt, seine Taufe ferner und sein Leiden, seinen Tod und seine Auferstehung. Sie bekennen, dass er zum Himmel aufgefahren ist, und sie bekennen den Geist, den Parakleten, die Auferstehung der Leiber zur Schande des Marcion und des Mani und das Gericht und die Wonne und die gerechte Vergeltung, mit der den Guten und den Bösen vergolten wird, und die Gerechtigkeit ohne Ansehen der Person » (1). Zu bemerken ist, dass Emmanuel auch zu Beginn des Katechumenats schon eine Absage an Satan kennt (2).

Bei Timotheus II. finden wir folgende Beschreibung der Absage an Satan und der Hingabe an Christus: « Er (der Priester) lässt ihn (den Täufling) Satan abschwören, dem Bösen und seinen Engeln und seinem Dienst und seiner List und den Neuerungen, die seine Jünger in der Kirche hervorgerufen haben, und er schwört..., von nun an seine Seele dem Herrn zu verschreiben... Danach lehrt er ihn, den Glauben zu bekennen und zu rezitieren (den Glauben) an die Einheit der göttlichen Natur und an die Dreifaltigkeit der Personen und an die Einheit, die dem Erlöser zukommt » (3).

Im zweiten Teil der Taufzeremonien, der die eigentliche Taufhandlung enthält, stimmt Emmanuel mit dem Anonymus und dem heutigen Taufritual im wesentlichen überein. Schon bei Emmanuel finden wir die Gleichgestaltung der Tauffeier mit dem eucharistischen Opfer, wenn auch noch nicht so ausgeprägt wie im heutigen Taufrituale. Emmanuel spricht jedoch nicht von einer Epiklese bei der Taufwasserweihe.

Der dritte Teil der Taufordnung enthält Zeremonien, die man als Riten der Firmung bezeichnen könnte, falls bei den Nestorianern dieses Sakrament bekannt wäre. Hier ist zu bemerken, dass Emmanuel Bar Šaḥḥare nur eine B e z e i c h n u n g, nicht aber eine Salbung

(1) *Vat. Syr.* 182, f. 270 v. Vgl. NARSAI, Hom. XXII. CONNOLLY, S. 36 ff.

(2) Vgl. Theodor von Mopsuestia, RÜCKER, a. a. O., S. 10.

(3) III, 17, *Vat. Syr.* 151, f. 75 v. Über die Absage an Satan vergl. *Florilegium Patristicum,* Fasc. VII, Pars IV, S. 190, Anm. 3, wo eine Reihe von Vätertexten zur Sache aufgeführt werden.

nach der Taufe kennt. Der Gebrauch, was dies betrifft, ist bei den Nestorianern schwankend. Narsai weiss nichts von einer Salbung nach der Taufe (1). Assemani führt für die Existenz der Salbung nach der Taufe einen Text aus Elias Anbarensis (11. Jahrh.) an. (2). Die *Fragen über die Taufe* (11. Jahrh.) sprechen nur von einer Bezeichnung nach der Taufe (3). Ebedjesu und Timotheus II. äussern sich nicht klar und eindeutig zur Sache (4). Der Anonymus hat, was den dritten Teil der Taufliturgie betrifft, die Eigentümlichkeit, dass er hier eine Lesung aus dem Apostel und ein Evangelium einschiebt.

Nur Emmanuel spricht von der Kommunion der Getauften. Nach allem scheint uns klar, dass Emmanuel eine ältere Fassung der Taufliturgie wiedergibt als der Anonymus und die uns bekannten Taufritualien.

Ausser den beiden angeführten Beschreibungen der Erwachsenentaufe finden wir noch eine ganz kurze Darstellung dieser Zeremonien bei Timotheus II. in der 17. Abteilung des 3. Kapitels seines *Buches über die sieben Gründe der kirchlichen Geheimnisse*. Die Taufhandlung beginnt mit einem Exorzismus. Es folgt die Garantieleistung der Taufpaten für den Kandidaten, alsdann die Absage an Satan, die Hingabe an den Herrn und das Glaubensbekenntnis. Hierauf bezeichnet der Priester den Täufling auf der Stirn, indem er spricht: « Er wird bezeichnet... ». Nun wird der Täufling entkleidet. Er legt die Schmuckgegenstände ab. Sein Name wird ins Archiv eingetragen. Die Taufe selbst ist ein Begrabenwerden, ein dreimaliges Besiegeltwerden im Schosse des Wassers. Sie geschieht im Namen der Hlst. Dreifaltigkeit (5). — Diese Beschreibung geht nur für den ersten Teil der Taufliturgie ins einzelne. Sie entspricht am meisten der Darstellung Theodors von Mopsuestia (6). Hervorzuheben ist, dass Timotheus ausdrücklich vom Exorzismus spricht. Er kennt zwischen der Absage an Satan und dem Glaubensbekenntnis auch die Hingabe an Christus.

Wir kommen nun zur Frage, ob die bei den verschiedenen Autoren beschriebenen Riten der Erwachsenentaufe tatsächlich zu deren

(1) Connolly, S. 33-61, Homilie XXII.
(2) *Bibl. Or.* III, 2, S. 274.
(3) *Vat. Syr.* 150, f. 42 v.
(4) Vgl. W. de Vries, *Timotheus II.* . . . , S 91 94.
(5) *Vat. Syr.* 151, f. 75v-77 r.
(6) Rücker a. a. O., S. 10 ff.

Zeit noch in Übung waren. Wir fragen, ob das Katechumenat bei den Nestorianern im neunten oder gar noch im vierzehnten Jahrhundert eine lebendige Einrichtung war. Connolly sagt in der Einleitung zum zweiten Band seiner Ausgabe der *Expositio Officiorum Ecclesiae:* « Constat tempore quo scripserit auctor adhuc vigere usum baptizandi adultos » ([1]). Es ist richtig, dass der Anonymus von der Kindertaufe nicht spricht. Aber folgt daraus, dass zu seiner Zeit die Kindertaufe nicht in Übung war? Aus einer anderen Stelle beim Anonymus geht eindeutig klar hervor, dass es damals keine ungetauften Erwachsenen mehr gab. Er erklärt die Formel der Entlassung der Katechumenen: « Wer die Taufe nicht empfangen hat, soll gehen! ». Er lehnt es ab, diese Worte in ihrem sensus obvius als Entlassung der Katechumenen zu deuten. Früher war es üblich, mit der Taufe bis zum 30. Lebensjahre zu warten. Die Ungetauften verliessen die Kirche vor der eigentlichen Opferfeier. Heute besteht dieser Gebrauch nicht mehr. Man kann also die Formel nicht mehr von Ungetauften verstehen. Er deutet sie um und lässt die Worte an solche gerichtet sein, die zwar getauft sind, aber an die Auferstehung nicht glauben. Connolly bemerkt hierzu: « Ex his verbis pariter ac sequentibus manifestum fit disciplinam catechumenatus obsoletam iam fuisse, nam auctor has diaconi proclamationes aperte de baptizatis accipit » ([2]). Es gab also zur Zeit des Anonymus keine ungetauften Erwachsenen mehr. Wie derselbe Connolly in der Einleitung dann noch erklären kann, zur Zeit des Anonymus sei noch ausschliesslich die Erwachsenentaufe in Übung gewesen, ist unverständlich.

Somit ist auch die Grundlage für die Datierung der *Expositio officiorum Ecclesiae* hinfällig. Connolly sagt hierzu: « Nihil ergo est, cur auctor noster anonymus post saeculum nonum scripsisse putetur » ([3]). Dass der Anonymus nicht viel vor dem neunten Jahrundert schrieb, geht daraus hervor, dass er den Timotheus I. († 823) erwähnt ([4]). Dass er nicht nach dem neunten Jahrhundert schrieb, schliesst Connolly daraus, dass er die Kindertaufe nicht kenne, während Georg von Arbela, der im zehnten Jahrhundert lebte, den ausschliesslichen Gebrauch der Kindertaufe bezeugt. Mit Georg von Arbela meint Connolly den Autor der *Fragen über die Taufe*, die jedoch nach van

([1]) ANONYMUS, II. Band, S. 2.
([2]) a. a. O., S. 30, Anm. 2; vgl. S. 32.
([3]) a. a. O., S. 3.
([4]) ebenda.

Unnik vielmehr von Išoʿyahb IV. zu Beginn des elften Jahrhunderts geschrieben wären [1]. In diesen Fragen wird klar und ausdrücklich gesagt, die Katechumenatsriten der Fastenzeit seien nicht mehr im Gebrauch. Früher, als Heiden und Juden zur Taufe kamen, wurde die Taufe in der Karwoche gespendet [2]. Früher wurden Männer und Frauen getauft, jetzt dagegen Kinder [3].

Emmanuel Bar Šaḥḥare beschreibt, wie wir sahen, die Erwachsenentaufe und die Katechumenatsriten der Fastenzeit. Trotzdem weiss auch er, dass Kinder getauft werden. Die Kinder werden zuerst getauft, dann die Männer und die Frauen [4]. Emmanuel beschreibt also die Riten einer Zeit, in der sowohl Kinder wie Erwachsene getauft wurden. Unser Autor verrät jedoch, dass er die Katechumenatsdisziplin nicht mehr recht kennt. Er meint, die Katechumenen nähmen an der eigentlichen Opferfeier teil; denn er spricht von ihrer Heiligung « durch den Vollzug der glorreichen Geheimnisse des Leibes und Blutes Christi » [5]. Seine drei Stufen des Katechumenates: Büsser, Katechumenen, Hörer, dürften nie bestanden haben. Die Büsser als Ungetaufte anzusehen, beweist Unkenntnis sowohl der Bussdisziplin wie der Katechumenatsgebräuche. Emmanuel beschreibt also nicht die zu seiner Zeit gebräuchlichen Riten.

Noch viel weniger sind die Riten der Erwachsenentaufe, wie sie Timotheus II. darstellt, noch im 14. Jahrhundert wirklich in Übung gewesen. In der nestorianischen Tradition lebte noch die Erinnerung an die früheren Gebräuche fort. Die späteren Autoren, welche die Katechumenatsriten darstellten, schöpften aus dieser Erinnerung. Ihnen lagen Darstellungen der Liturgie aus früherer Zeit vor. Diese haben sie ausgeschrieben, ohne sie den tatsächlichen Gebräuchen ihrer eigenen Zeit anzugleichen. Die Liturgieerklärungen der Nestorianer und vermutlich auch die anderer Orientalen stellen eine Literaturgattung eigener Art dar. Wir dürfen die in ihnen beschriebenen Riten nicht ohne weiteres als die Riten der Zeit des Verfassers ansehen. Welche Gebräuche in einem bestimmten Zeitpunkt tatsächlich bestanden, erfahren wir mit Bestimmtheit aus der Fragenliteratur über liturgische Dinge, die hier über viele Einzelheiten genaue Auskunft gibt.

(1) van Unnik, S. 89.
(2) *Vat. Syr.* 150, f. 39 v.
(3) a. a. O., f. 41 r.
(4) *Vat. Syr.* 182, f. 270 r.
(5) f. 268 v.

Man könnte einwenden, dass doch auch in späteren Jahrhunderten bei den Nestorianern in den Missionsgebieten Innerasiens und Chinas noch Erwachsene getauft wurden. Wir haben jedoch keinerlei Anhaltspunkt dafür, dass dort die alten Katechumenatsriten noch im Gebrauch waren. Im Gegenteil erklärt der Autor der *Fragen über die Taufe* ganz allgemein, diese Riten für nicht mehr üblich.

Die Kindertaufe war schon zur Zeit Babais des Grossen († 628) in Übung. Er schreibt im *Liber de Unione:* « Nam ecce etiam pueri ab infantia sua baptizantur » ([1]). Die Kinder empfangen nach ihm die hohe Erkenntnis, welche die Taufe mitteilt, nicht gleich bei der Taufe, sondern erst später ([2]). Aus einem Brief Išoʿyahbs III. geht hervor, dass es zu dessen Zeit auch noch Gläubige gab, die nicht getauft waren: « Alle Gläubigen, die getauft sind, mit den Gläubigen die nicht getauft sind, bitte ich... » ([3]). Es dürfte also das siebte Jahrhundert die Zeit des Übergangs zur Kindertaufe sein.

Es liegt nach allem kein Grund vor, daran zu zweifeln, dass Išoʿyahb III. wirklich das Kindertaufritual redigierte. Seine « Reform » bestand im wesentlichen darin, dass er die Katechumenatsriten der Fastenzeit und ferner die Absage an Satan und das Glaubensbekenntnis abschaffte. Emmanuel Bar Šaḥḥare gibt uns eine Beschreibung der nestorianischen Taufliturgie, wie sie vor der « Reform » durch Išoʿyahb war.

W. DE VRIES S. I.

(1) *Babai Magni Liber de Unione.* Interpretatus est A. VASCHALDE, in *CSCO Script. Syri,* Series II, t. 61, Rom 1915, S. 116.

(2) W. FRANKENBERG, *Evagrius Ponticus,* Berlin 1912, S. 241.

(3) *Išōʿyahb Patriarchae III Liber Epistularum.* Interpr. est R. DUVAL, in *CSCO Scr. Syr.* Series II, t. 64, Paris 1905, S. 51.

RECENSIONES

Historica

A. DABINOVIĆ, *Državopravni odnos Hrvata prema istočnom carstvu* (I rapporti politico-giuridici tra i Croati e l'Impero d'Oriente). Estratto dal *Rad* Jugoslav. Akad. Znan. i Umjetnosti. Hist.-filolog. i. filoz.-jurid. razred, knj. 270 (122.) Zagreb 1941, pag. 49-148.

A. Dabinović, professore di storia del diritto nell'Università di Zagabria, cerca in questo suo importante ed interessante studio determinare la condizione giuridica dell'antico Stato nazionale croato riguardo all'Impero bizantino. Parecchie fonti storiche riguardanti i Croati nel periodo della loro dinastia nazionale (sec. VII-XI) attribuiscono agli imperatori bizantini una certa sovranità sopra i Croati; per es. Costantino Porfirogenito, Tommaso, arcidiacono di Spalato, il prete Diocleate, ecc. Però i testi rispettivi o sono già per se stessi oscuri e deficienti, o almeno la loro autorità fu messa in dubbio da storici competenti.

Nella storiografia croata moderna, fino all'ultimo decennio, prevaleva l'opinione che Croati insieme con gli altri Slavi meridionali siano venuti sul territorio dell'Impero da nemici, sconvolgendovi e distruggendo tutti i resti della dominazione romano-bizantina. Dalla loro barbarie sarebbero usciti soltanto due secoli più tardi, quando sotto il forte e benefico influsso franco-carolingio avrebbero cominciato a poco a poco ad organizzarsi in uno Stato, politicamente e culturalmente dipendente dai Franchi. Dei rapporti di essi con l'Impero bizantino prima della metà del sec. IX non si voleva saper nulla. Testimonianze contrarie del Porfirogenito si rigettavano come invenzioni tendenziose dell'imperatore storico. Contro tale opinione furono già prodotte parecchie prove specialmente da storici della Chiesa o dell'arte. Ai fatti già conosciuti che svelano l'influsso romano-bizantino sui Croati, sia al tempo del loro arrivo in Dalmazia sia in quello posteriore, apporta adesso il Dabinović un contributo notevole dal campo della storia del diritto. Egli mostra prima di tutto che presso i Croati medievali vi erano parecchi usi giuridici agrari, militari, amministrativi e politici, i quali provenivano dalla legislazione romano-bizantina. La continuità giuridica in Dalmazia, anche dopo l'arrivo dei Croati, era analoga a quella di altri territori romani occupati da

popoli germanici non per sola forza ma in virtù di patti con imperatori romano-bizantini. Dal che il D. conclude che prima di Carlo Magno dovettero davvero esistere anche tra i Croati e l'Impero bizantino quei patti e quei rapporti, la cui esistenza è affermata o suggerita da varie fonti. La dipendenza dei Croati dall'Impero franco fu, secondo lui, soltanto un intermezzo, poichè già sotto la dinastia Macedone, specialmente dagli imperatori Basilio I e Basilio II. i Croati furono di nuovo attratti nell'orbita dell'Impero bizantino. Alcuni usi giuridici croati che si credevano di origine franca sono piuttosto, presso gli uni e presso gli altri, i resti dell'antica legislazione romano-bizantina. Per meglio illustrare la dipendenza dello Stato croato dall'Impero bizantino e i loro rapporti, il Dabinović, supplendo la deficienza ed imperfezione delle fonti riguardanti i Croati, si serve in larga misura, forse anche troppo, delle analogie; dai rapporti cioè abbastanza bene noti tra l'Impero ed alcuni popoli germanici federati, fa deduzione a quegli oscuri dei Croati col medesimo Impero. Così è riuscito a gettar nuova luce sulla storia medievale dei Croati, particolarmente sulle loro relazioni politiche e giuridiche con Bisanzio in quei secoli lontani ed oscuri.

Ma come avviene sovente quando si propugnano opinioni nuove ed interessanti, anche il Dabinović spinge la sua tesi fino all'esagerazione simile a quella dei suoi avversari: essi o negavano l'influsso bizantino sui Croati o lo diminuivano troppo; secondo lui invece sembrerebbe che i Croati non abbiano avuto nessuna istituzione giuridica o politica propria. ma tutte le avrebbero ricevute o da Bisanzio direttamente o dalle popolazioni illiriche, romanizzate o no, trovate ed assimilate nella nuova patria. Questo inconveniente sarebbe stato evitato, se l'autore si fosse tenuto più fedelmente al testo esatto dei documenti e non avesse troppo ampliate le analogie. Egli p. es., invece di dare la versione accurata della relazione del Porfirogenito sui rapporti fra Croati e l'imperatore Eraclio, la parafrasa aggiungendovi dei particolari che non si trovano nel testo e sui quali poi fa deduzioni di grande importanza: così fra l'altro afferma che i Croati, giurando a S. Pietro di voler mantenere la pace con tutti i vicini pacifici, insieme promisero « di andare prontamente in guerra contro i nemici dell'Impero romano e di combattere finchè non ottenessero la vittoria, invocando l'aiuto di Dio e di S. Pietro ». Ora di una promessa simile non c'è nel testo originale neanche un minimo accenno. E pure egli ne deduce che i Croati, proprio come alcuni popoli germanici federati dell'Impero, avevano degli obblighi militari verso l'Impero p. 125). Questo esempio purtroppo non è l'unico di tal genere. Anche le citazioni degli autori consultati non sono sempre fedeli, del tutto esatte e « ad rem » (p. es. n. 7, pag. 53, num. 8, ecc).

Insomma, il Dabinović è riuscito a provare il fatto stesso dei rapporti fra Croati e l'Impero d'Oriente prima e dopo dell'intermezzo carolingio, ma non pochi dei singoli casi della dipendenza politico-giuridica di essi dall'Impero, da lui indicati, o non sono provati affatto o rimangono ancora problematici. Questo tema interessante meriterebbe di essere riesaminato, specialmente nella luce degli studi recenti di Dölger. Treitinger e Ostrogorsky sull'idea imperiale bizantina e sulla gerarchia degli Stati nazionali dipendenti in qualunque maniera dall'Impero bizantino.

S. Sakač, S. I.

T. G. Aminoff, *Mellan svärdet och kroksabeln. 700 års kamp om Karelernas land.* Helsingfors 1943. 423 S.

In grossen, folgerichtig gesehenen und leicht eingänglichen Linien stellt der Verfasser des vorliegenden Buches die Geschichte Kareliens im Laufe der verflossenen 700 Jahre dar. Dieses Land ist nicht nur wie das Baltikum eine landschaftliche Einheit; es ist mehr als dieses eine volkliche und blutsmässige Einheit, die sich trotz der Gemeinsamkeit der Sprache deutlich sowohl von den anderen finnischen Stämmen im eigentlichen Finnland als auch von den östlich bis an den Ural hin sitzenden finno-ugrischen Völkerschaften und erst recht von den aus Inner-Russland vordringenden Slawen scheidet. Karelien umfasst nach dem Verfasser im Süden des finnischen Meerbusens Ingermanland, dann weiter nach Osten das Ladoga-und Onegaseegebiet und schliesslich die arg menschenleeren Weiten bis ans weisse Meer. Schon durch ihre geographische Lage, mehr aber noch durch die verschiedenen Kulturkreise, die sich um diese Länder stritten, wurden dieselben zu einem Grenzland zwischen Ost und West oder, wie der Verfasser etwas auffällig sagt, zu einem Lande zwischen Schwert und Krummsäbel. Es ist die geschichtliche Aufgabe der Karelier geworden, sich für eine der beiden Ausrichtungen zu entscheiden, ohne dabei jedoch ihre staatliche und kulturelle Selbständigkeit aufzugeben. Aminoff stellt sich entschlossen auf die Seite des Westens. — Damit wird sein Buch natürlich auch im gewissen Sinne zu einer These — einer Kampfschrift.

In klaren Zügen zeigt der Verfasser zuerst das Ausbreitungsgebiet des karelischen Stammes, dann den in dessen volkliche und geographische Einheit durch die nach Norden vordringenden Slawen gebrochenen Keil. Dies Vordringen der Slawen ist auch der Grund dafür, dass die ganze Geschichte des Landes letztlich zu einem Kampf um die Bewahrung oder die Wiedergewinnung seiner Einheit wird. In seiner Schilderung legt Aminoff dabei meinesErachtens mehr Gewicht auf die politische als auf die kulturelle Einheit desselben.

Von Westen kamen erst die Nordgermanen, dann seit der Mitte des XII Jahrhunderts die Deutschen und mit ihnen die katholische Kirche, welche mutig das Kreuz nach Osten trug. Der Verfasser sieht diese Tätigkeit der Kirche ganz richtig als eine Teilerscheinung ihrer Missionsarbeit im nordöstlichen Raume Europas. Darum stellt er in grossen Zügen auch die Tätigkeit derselben im Baltikum dar. Er hätte vielleicht an einer Stelle doch auch auf die Verschiedenheit in der tragenden politisch-kirchlichen Idee der Missionare in den beiden Gebieten und auch auf die Verschiedenheit der Antwort auf diese ihre Arbeit seitens der Bevölkerung hinweisen können.

Schon das Jahr 1227 zu Beginn des XIII. Jahrhunderts brachte den Streit — durch das Eintreten eines zweiten Bewerbers um die Seele des Landes, dieses Mal vom Süden her. Es war dies die orthodoxe Kirche unter dem Schutze des Fürsten Jaroslaw Wsewolodowitsch von Susdal. - In diesem Widerstreit gelang es — schicksalhaft bis heute — dem schwedischen Staate, der die Normannen und die deutschen Kaufleute ablöste, und der durch denselben beschützten Kirche trotz grosser Anstrengungen nicht, das ganze Land zu durchdringen. Im Jahre 1323 kam es nämlich in Nöteborg (Schlüsselburg) zu einem Vertrag zwischen den Russen und Schwe-

den, der das Land auseinanderriss. Und seitdem hat es seine Einheit nicht mehr wiedergefunden. Für Gesamt-Karelien ist also die schwedisch-katholische Zeit nicht von der gleichen Bedeutung wie für das eigentliche Finnland. Die protestantische Glanzzeit Schwedens hingegen wurde für Karelien zu einem Unglück in jeder Hinsicht, denn nach etlichen, gross gedachten Versuchen der ersten Wasas gab der Sohn des Usurpators Karls IX., der von den Schweden und Deutschen so hoch gepriesene Gustav Adolf im Frieden von Stolbova (1617) seine Ansprüche auf Gesamt-Karelien und damit auf den einzig wirklichen Schutz seiner schwedischen Stammlande vor dem heranwachsenden Moskowiter-Reiche endgültig auf und wandte sich seiner für die mitteleuropäische Geschichte so bedeutsamen Grossmachtpolitik auf dem Festlande zu, welche Schweden schliesslich zur Zeit Karls XII. zwar zu einer chevaleresken Höhe ohnegleichen, aber doch zum politischen Ruin führte. Der Kampf gegen diese schwedische Grossmachtpolitik führte Russland unter Peter dem Grossen an die Newa und nach Sankt-Petersburg. Dies wiederum bedeutete für Karelien den endgültigen Verlust von Ingermanland und eine stete unmittelbare Drohung sowohl in politischer, wie vom Westen her gesehen auch in kultureller Hinsicht. Durch den Frieden von Nystad (1721) kamen sogar grosse Strecken des ehemals unter Schweden stehenden Teiles Kareliens zu Russland und schliesslich wurde im Jahre 1809 mit dem eigentlichen Finnland auch ganz Karelien dem Zarenreiche einverleibt. Damit hörte aber die Trennung Kareliens in zwei getrennte Verwaltungsgebiete nicht auf, denn das neu gebildete Grossherzogtum Finnland bekam die östlichen Gebiete Kareliens nicht zugeteilt.

Sehr ausführlich behandelt der Verfasser auf diesem historischen Hintergrunde die Ereignisse des XIX. Jahrhunderts und der letzten 30 Jahre bis in unsere Tage. Man folgt seinen Ausführungen mit grossem Interesse, da sie auch über die Pläne und Taten der westländischen Interventionsarmeen gegen Ende des ersten Weltkrieges und der weissrussischen Generale zu Beginn der russischen Revolution sichere Auskunft geben.

Das schöne Buch, dem auch ein Quellenverzeichnis beigegeben ist, gibt in klaren, gut durchgearbeiteten Linien vor allem die machtpolitische Geschichte des Landes. Trotz manch wertvoller Ansätze vermisse ich öfters ein tieferes Eingehen auf die kultur-und religionspolitischen Probleme, die doch auch in solch einem jahrhundertelangen Widerstreit keine geringe Rolle spielen. Sie sind freilich viel schwerer zu erfassen, als die aktenmässig leicht greifbaren politischen Ereignisse; sie sind aber darum doch nicht weniger bedeutsam. Aber vielleicht ist eine solche Darstellung auch gar nicht zu geben, weil die Quellen jeder Art auf der russischen Seite versagen. Auf jeden Fall muss man dem Verfasser für seine wertvolle Arbeit sehr dankbar sein.

A. M. AMMANN, S. I.

B. SPULER, *Die goldene Horde. Die Mongolen in Russland 1223–1502.* Leipzig 1943. S.

Mit grossem Mut hat sich nach 100 Jahren wieder ein bedeutender Gelehrter an eine umfassende Darstellung der Geschichte der goldenen Horde am Unterlauf der Wolga gemacht. Durch seine vorausgehende, gross angelegte Arbeit über *Die Mongolen in Iran, Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit 1220-1350,* Leipzig 1939 war B. Spuler auch mehr als irgend ein anderer der heutigen Histo-

riker geeignet, das Werk von Hammer-Purgstall, *Geschichte der goldenen Horde im Kiptschak,* Pest 1840, zu erneuern. Eine überauss grosse Kenntnis fast all der vielen in Betracht kommenden europäischen und asiatischen Sprachen, in denen die weit auseinanderliegenden Quellen und Darstellungen verfasst sind, sowie ein umfassendes Wissen um die einschlägige Literatur, von dem das mit grosser Aufrichtigkeit verfasste und mit einem eigenen Weiser versehene, 612 Nummern umfassende Verzeichnis des Schrifttums zeugt, setzten den unermüdlichen Verfasser in Stand, eine Darstellung zu geben, der man ohne Scheu, wie ihrem Vorgänger, eine Leben von vielen Jahrzehnten voraussagen kann.

Der Verfasser unterrichtet zu Beginn seines Werkes den Leser über die « Quellenlage ». Aus diesen Seiten ergibt sich, dass an authentischen mongolischen Quellen nur ganz wenige « Gnadenbriefe » erhalten sind, welche die Chane für russische Kirchenfürsten ausgestellt haben, und auch diese nur in der russischen Uebersetzung. Wir müssen also unsere Kenntnisse über das Mongolenreich an der Wolga zum allergrössten Teil aus den Berichten Aussenstehender, sowie aus den nicht allzu reichlichen Bodenfunden schöpfen.

Auf Grund dieser Quellen und fast der gesamten Literatur behandelt Spuler sodann zuerst in grossen Abschnitten die « Politische Entwicklung » vom Auftreten der Mongolen unter Batu an bis zum Untergang der grossen Horde (S. 10-209) ; es folgt eine kürzere Darlegung der « Religiösen Verhältnisse » (S. 209-250); daran schliesst sich eine Darstellung des « Staatlichen Lebens » des Mongolenreiches (S. 250-362). Diese ist wiederum in vier Unterabschnitte gegliedert, welche vom « Herrscher », vom « Staatsgebiet », von der « Verwaltung des Reiches » und dem « Gesandtenwesen » handeln. Es folgen mehrere Kapitel über das Recht, das Militärwesen, das Wirtschaftsleben, Wissenschaft und Kunst sowie den täglichen Bedarf des Staates (S. 362-453). Den Beschluss des, wie man sieht, eigenwillig, aber gross angelegten Werkes bildet das schon eben erwähnte Schrifttumsverzeichnis sowie zwei umfassende Register. Etliche, allerdings nicht sehr gute Karten unterstützen den Leser bei seiner nicht gerade leichten Arbeit.

Eine Eigentümlichkeit auch dieses letzten grossen Werkes B. Spulers, ebenso wie vieler seiner vorausgehenden Veröffentlichungen ist es, dass die Darstellung eher ein staunenswert vollständiges Gewebe aller in Betracht kommenden und für viele andere kaum erreichbaren Quellen bildet, als dass sie eine nach den geschichtlichen Abläufen gegliederte sowie nach Zeitepochen fortschreitende Entwicklung der Ereignisse aufweist. Auch das erste, wahrhaft bedeutende Kapitel über die « Politische Entwicklung » der goldenen Horde macht hiervon keine Ausnahme. Damit hat sich der Verfasser aber selbst mancher Möglichkeiten und vielleicht auch des eigentlichen Wesens der grossen Geschichtsschreibung begeben. Es mag ja sein, dass eine solche Aufgabe gerade im vorliegenden Fall wegen der eigentümlichen Beschaffenheit der Quellen gar nicht zu leisten war.

Aus dieser Eigentümlichkeit der Quellen ergibt sich aber darüber hinaus. auch für die Darstellung der administrativen und kulturellen Eigenheiten des europäischen Mongolenreiches, eine gewisse Schwierigkeit. Der Leser fragt sicht nämlich an etlichen Stellen, ob mit Unrecht kann nur der Verfasser des Buches sagen, ob die Angaben eines oder auch mehrerer Reisenden eines bestimmten Jahrzehntes für alle drei Jahrhunderte der Lebensdauer des Reiches zutreffen. Der Vergleich mit den wohl gleichlaufend gelegenen Verhältnissen in Persien, den Spuler machen kann. gibt allerdings seinen Aussagen ein grösseres Gewicht als den Aussagen mancher anderen, weniger in den innerasiatischen Verhältnissen bewanderten Gelehrten.

Spulers Buch ist, trotz des guten Stiles, nicht leicht zu lesen; es ist aber für jeden, der über russische oder vorderasiatische Geschichte schreiben will, als Gesamtdarstellung sowie als Fundort gut nachgewiesener und nur zu oft übersehener Angaben unentbehrlich. Damit hat der gelehrte Verfasser der Wissenschaft einen Dienst erwiesen, den ihr zu leisten auf diesem Gebiete seit hundert Jahren niemand mehr gewagt hatte.

A. M. Ammann, S. I.

E. Denisoff, *Maxime le Grec et l'Occident.* Paris-Louvain 1943. 460. S.

Dieses wertvolle Buch leistet der russischen Kirchengeschichte einen bedeutenden Dienst. Dasselbe stellt, wie mir scheint, in einwandfreier Weise die Persönlichkeit des bis dahin in seiner vor-moskowitischen Vergangenheit fast unbekannten Mönches «Maxim Grek» fest, der in der Geschichte der innerrussischen Kirche des XVI. Jahrhunderts eine ebenso bedeutsame wie vielumstrittene Rolle gespielt hat. Es ist dem spürfreudigen, keine Mühe scheuenden Verfasser gelungen, denselben mit dem aus Arta gebürtigen Griechen Michael Trivolis zu identifizieren, der zuerst lange Jahre in Toskana und Oberitalien ein leichtes Humanistenleben führte, um sich dann nach einer fast plötzlichen Bekehrung, erst bei den Dominikanern in Florenz und später nach einer abermaligen Schwenkung, in Vatopedi auf dem Athos unter dem Namen Maximos dem Ordensleben zu weihen. Vom Athos kam er dann als Maxim « Grek » — der Grieche, von den Oberen des Hl. Berges, von den Türken und auch vom Patriarchen geschickt, nach Moskau, wo sich sein wechselvolles, doch meist unglückliches Lebensschicksal bis zu seinem späten Tode erfüllen sollte.

In übergrosser Bescheidenheit sagt uns der Verfasser nicht einmal im Vorwort etwas von den grossen Mühen und den sicher nicht minder grossen Entdeckerfreuden, die ihn zu den eben kurz angedeuteten so bemerkenswerten Ergebnissen geführt haben.

Im ersten Falle stellt er — und das ist sicher das wichtigste Ergebnis seiner Forschungen — fest, wer « Maxim Grek » eigentlich

war. Dies tut er in drei bedeutenden Abschnitten. Erst geht er alle russischen Quellen auf ihre Glaubwürdigkeit und auf die darin verborgenen Anhaltspunkte für das Vorleben des Maxim Grek durch. Dann untersucht er alles, was aus den Quellen über den Humanisten Michael Trivolis und über den Athosmönch Maximos Trivolis zu erschliessen ist. Und schliesslich stellt er aus der Uebereinstimmung der biographischen Angaben, aus den Analogien im Gedankengang und der Ausdrucksform der von allen « dreien » erhaltenen Schriften, sowie aus der Gegenüberstellung ihrer Schriftproben fest, dass diese « drei » ein und dieselbe Persönlichkeit sind: Michael – Maximos – Trivolis – « Grek ».

Jedermann, der sich mit der russischen Kirchengeschichte beschäftigt, wird einsehen, welch einen bedeutsamen Dienst der Verfasser hiermit dieser Wissenschaft geleistet hat.

Im zweiten, längeren, Teile seiner weitausgreifenden Darlegungen bemüht er sich, uns ein möglichst umfassendes und eingehendes Bild des Lebens des wiedererstandenen Michael–Maximos Trivolis in Italien und auf dem Athos zu geben. Hier wird die Schilderung stellenweise etwas breit — auch sucht sie aus doch manchmal recht mageren Gegebenheiten sehr viel einfühlend zu erschliessen, was nicht so ganz notwendig und gesichert darin liegen muss. Da der Verfasser hier die auseinanderliegendsten Gebiete berühren muss, ist dies auch nicht weiter verwunderlich. Im Gegenteil, immer wieder gibt er neue Anregungen und ungeahnte, auf einer genauen Quellenanalyse beruhende Einblicke. Man möchte nur wünschen, dass viele Historiker mit ähnlicher Einsicht in die Quellen arbeiteten. Mir war besonders interessant, wie er die ersten Jahre Basils III. als den Versuch schilderte, im Moskauer Russland gegen die Schule des Joseph von Wolokalamsk eine kirchliche Erneuerung im griechischen Sinne herbeizuführen. Dann ist es aber auch klar, dass mit dem Sieg dieser Schule durch die Erhebung des « Josephiten » Daniel auf den Metropolitenstuhl die Rolle des « Griechen » Maxim in Moskowien ausgespielt war. Er wanderte ja auch schon bald ins Klostergefängnis, das er trotz etlicher Milderungen und Versetzungen bis zu seinem Tode nicht mehr verlassen sollte. Sein später Nachruhm in Russland beginnt auch erst gegen Ende der kirchengeschichtlichen Zeitepoche, welche man nicht mit Unrecht als die « Vorherrschaft der Schule des Joseph von Wolokalamsk » bezeichnen kann.

A. M. Ammann, S. I.

Mönchsland Athos, hrsgb. v. Prof. Dr. F. Dölger. München 1943. 303, S. 184. Tafel

Wer das vorliegende, schöne Buch ruhig und aufmerksam liest und dessen ausgezeichnete Bilder bedachtsam an sich vorüberziehen lässt, wohnt gleichsam einer Führung durch die Grossklöster des Athos bei — aber einer Führung wie sie seinerzeit auf den interna-

tionalen Gelehrtenkongressen Brauch waren, wo hervorragende Fachleute vor verstehenden Augen und Sinnen die schönsten Schätze ihres Landes erläuternd und wertend ausbreiteten.

Aehnlich zeigen uns in diesem Buche drei bedeutende Wissenschaftler: Prof. F. Dölger (München), Prof. E. Weigand (Prag) und der Reitzensteinschüler A. Deindl (Berlin), voll inneren Wohlwollens zu ihrem Gegenstand, die Landschaft und Geschichte des Athos, die Kunst auf dem Athos und den Athos als religionsgeschichtliche Erscheinung. Unmöglich aber darf man die hohe Kunst der beiden Photographen vergessen, welche es erst dem Beschauer ermöglicht, ergriffen dem Text zu folgen.

Dass dieses Buch ein Bildbericht ist und sich dadurch von den Werken unterscheidet, welche die Franzosen während des letzten Weltkrieges über den hl. Berg schrieben, tut seinem Werte keinen Eintrag. Prof. Dölger verpricht in der Einleitung (S. 12) eine hoffentlich bald erscheinende fachwissenschaftliche Bearbeitung des Materials, welches auf dieser, diesmal unter deutschem Schutze stehenden wissenschaftlichen Expedition in so reichem Ausmasse gesammelt wurde. (Vgl. dazu auch F. Dölger, *Die Echtheit des Tragos,* in *Byz. Zeitschrift,* Bd. 41, S. 340-350, vor allem S. 340).

Aber schon das vorliegende Werk kann einen hohen wissenschaftlichen Wert für sich in Anspruch nehmen. Ruht doch der Text, welcher den von fachkundiger Hand ausgewählten, bisher oft ganz unbekannten und meist überraschend neu gesehenen Bildern beigegeben ist, auf zuverlässigen Quellenwerken, auf welche die verschiedenen Autoren in reichem Ausmasse verweisen.

Dies gilt im besonderen von den den Aufnahmen der einzelnen Grossklöster beigegebenen geschichtlichen Bemerkungen. Während hier jedoch deren Beziehungen zu den rumänischen Dynasten jeweils hervorgehoben werden, sucht man vergeblich etwas über deren ebenso rege Beziehungen zu den Moskauer Herrschern zu erfahren. Aber, ganz abgesehen hiervon, unterweisen die oft knappen Belehrungen mehr und zuverlässiger als manche langen Abhandlungen in anderen Werken.

Schade nur, dass so wenig von Liturgie in dem Buche die Rede ist und von Kirchenmusik. Hoffen wir, darüber in der rein fachwissenschaftlichen Bearbeitung umso mehr zu finden!

Es ist fast unmöglich. auf Einzelheiten des Werkes einzugehen, da deren zu viele sind, um sie alle zu erwähnen. Fast jeder Leser wird etwas finden, was ihn interessiert: angefangen von den verschiedenen byzantinischen Goldsiegeln bis zu der wunderschönen Trapeza des Klosters Dochariu und von dem Turm des ehemaligen Amalfitanerklosters zu dem Grab des hl. Athanasios in der Lawra und den Ruinen der Athosakademie des Eugenios Bulgaris, von dem Mosaik aus der Komnenenzeit über der Tür im Esonarthex des Katholikon von Watopedi zu dem Kelch des Despoten Manuel von Mistra (XIV. Jahrh.) ebendort und den auf H. Holbein beruhenden Fresken aus der Apokalypse in der Liti des Katholikon von Esphigmenu.

Nicht zu vergessen ist auch das alphabetische Register am Ende und das hervorragend und übersichtlich gearbeitete Inhaltsverzeichnis am Anfang des Buches.

A. M. AMMANN, S. I.

E. WINTER, *Byzanz und Rom im Kampfe um die Ukraine, 955-1939.* Leipzig 1943. III-227 S.

Das vorliegende Buch gibt von dem im Titel angegebenen Gesichtspunkte aus, in einer gross angelegten Zusammenschau, einen Ueberblick über die Geistesgeschichte der Lande, welche wir heute gewöhnt sind mit dem Namen Ukraine zu bezeichnen. Der Verfasser hält sich dabei an das in solchen Darstellungen übliche Schema: das Altertum, das Mittelalter, Renaissance und Reformation, das Barock, die Aufklärung, Restauration und Reaktion, Liberalismus und Sozialismus, Nationalismus und Bolschewismus. Dabei kommt die älteste Zeit, « die alte Rus » und das vom Verfasser sogenannte « Mittelalter » am schlechtesten weg, während das Kapitel über die « Aufklärung » wohl das persönlichste und auch originellste sein dürfte. Vom dritten Kapitel an, über die « Renaissance und Reformation », wird die Darstellung breit. um gegen Ende fast allzu sehr ins einzelne zu gehen. Damit unterliegt allerdings ähnlich, wenn auch nicht in gleichem Masse wie E. Hanisch in seiner Geschichte Russlands, auch E. Winter einer Versuchung, welcher alle Darsteller der ostslawischen Staats-und Kirchengeschichte ausgesetzt sind.

Ein aufmerksamer Leser kann fast auf jeder Seite bemerken, wie allseitig der Verfassser seinen Stoff beherrscht. Die Darstellung ist flüssig und leicht lesbar. Für das beigegebene Quellen-und Literaturverzeichnis werden ihm viele dankbar sein.

Am meisten fordert aber zur Kritik wohl der Titel des Buches selbst heraus. Er lässt auf den ersten Blick eine kirchengeschichtliche Abhandlung vermuten. Im Laufe der Darstellung aber zeigt sich, dass dem nicht so ist. « Rom » ist für den Verfasser bald das römische Papsttum, bald der polnische Staat, bald die deutsche Philosophie und schliesslich logischerweise zu tiefst auch die bolschewistische Weltanschauung — kurz gesagt « der Westen ». « Byzanz » ist ihm dementsprechend bald das byzantinische Patriarchat, bald der Moskauer Staat, bald das russische Kaiserreich und dann doch auch wieder der bolschewistische Einheitsstaat — als « der Osten ». Somit ist der Titel zwar geschickt formuliert; er passt aber nicht recht zum Inhalt des Buches; eine Formulierung etwa wie « Ost und West im Kampf um die Ukraine » wäre demselben eher gerecht geworden.

Zu den Einzelheiten der verschiedenen Kapitel Stellung zu nehmen — und es wäre da an etlichen Orten manches zu sagen — verbietet der zur Verfügung stehende Raum. Eine solche Stellungnahme, die naturgemäss sehr eingehend sein müsste, würde sich zu einem grossen, vielseitigen Aufsatze auswachsen. An etlichen Stellen

des Buches leuchtet leider ein zwar verhaltener, aber doch klar erkennbarer, durch den sachlichen Inhalt der Darlegungen nicht gerechtfertigter antirömischer Affekt hindurch. Dies ist umso mehr zu bedauern, als der Verfasser sich in weitem Ausmasse der einschlägigen Forschungen auch der katholischen Gelehrten bedient.

A. M. AMMANN, S. J.

Iuridica et varia

Carlo Alfonso NALLINO, *Raccolta di scritti editi e inediti:* Vol. IV. *Diritto musulmano — Diritti orientali cristiani.* A cura di Maria Nallino. Istituto per l'Oriente 1942. Pag. IV-724.

Dieser Band der Schriften des grossen Islamforschers und Arabisten enthält zunächst drei Beiträge zum Islamischen Recht, worunter den im Nuovo Digesto Italiano erschienenen Artikel « Diritto Musulmano »; ferner einen bisher ungedruckt gebliebenen Vortrag, den N. auf dem Internationalen Kongress für Römisches Recht (Rom 1933) gehalten hat, « Considerazione sui rapporti fra diritto romano e diritto musulmano ». Trotz seiner Kürze ist er richtungweisend einmal in der Forderung einer gründlichen Erforschung des vorislamischen und des sassanidischen Rechts, dann in der Ablehnung der von vielen Islamologen und Juristen auf Grund überraschender, aber ungenügender Analogieen behaupteten Abhängigkeit des islamischen vom römischen Recht; ob in einzelnen Fällen doch eine Beeinflussung stattgefunden hat, wird erst eine genaue, methodisch sauber arbeitende Untersuchung feststellen können: für gewisse Teile des Verwaltungsrechts gibt auch N. solche Abhängigkeit zu.

Viel umfangreicher (S. 95-721) und in seinen Ergebnissen bedeutender ist der zweite Teil, der sich mit den orientalisch-christlichen Rechten befasst. Ein äusserer Anlass hat N. dazu gebracht, sich auf dies so wenig bearbeitete und für viele jeden Reizes bare Gebiet zu begeben; seine Forschungen hierauf haben zu grundlegenden Ergebnissen geführt. Veranlassung für seine Untersuchungen war die Auseinandersetzung mit dem an die römische Universität auf den Lehrstuhl für die Rechte der Ost-Mittelmeerländer berufenen Professor E. Carusi, deren Waffenlärm in den abgedruckten Schriften noch laut nachhallt. Mit strenger Sachlichkeit, freilich auch mit sachlicher Strenge wird die These eines ursemitischen Rechts, das mit Hilfe der christlich-orientalischen Rechtsbücher wiederhergestellt werden könne, zurückgewiesen. In einer Reihe von Untersuchungen, in denen sich Sauberkeit des methodischen Arbeitens mit einem aussergewöhnlichen sprachlichen und sachlichen Wissen in glücklichster Weise verbindet, stellt der hervorragende Gelehrte fest, dass die vom XII. bis XIV. Jh. bei den orientalischen Christen entstandenen Rechtsbücher in den Teilen, in welchen sie das weltliche Recht behandeln, fast ganz

künstliche Erzeugnisse des Strebens sind, den Mohammedanern gegenüber ein eigenes weltliches Recht vorweisen zu können, keineswegs also als Kodifikation eines bei den Christen wirklich in Geltung stehenden oder gar überlieferten Rechts gelten können. Die Normen hierfür fanden die Verfasser teils in der römisch-byzantinischen Gesetzgebung vor, besonders in dem sogenannten Syrisch-römischen Rechtsbuch, teils im islamischen Recht. Besonders reizvoll sind die Seiten auf denen N. zeigt, wie die umfangreichen Teile des Nomocanon des Bar Hebraeus, die dass weltliche Recht behandeln, nichts anderes sind als nach Form und Inhalt nur leicht an christlichen Geist angepasste islamische Rechtsbestimmungen, die vor allem aus einem Werk al-Ghazzalis entnommen sind. Was für das weltliche Recht bei Bar Hebraeus gilt, trifft in ähnlicher Weise bei den armenischen Rechtsbüchern des Mekhitar Goš und Smbats, dem Nomokanon des As-Safi, selbst dem im XVIII. Jh. entstandenen Codex Wakhtangs VI. zu. Man braucht, auch wenn man Nallinos Vorschlag zustimmt, wohl einen Gedanken nicht auszuschliessen den C. A. Spulber, *Le concept byzantin de la loi juridique*, freilich in zugespitzter Form vorgetragen hat, dass nämlich solche Rechtsbücher und Kodifikationen den Richtern dienen sollten nicht als streng verpflichtendes Recht, sondern als nach Gutdünken verwendbare Rechtsbelehrung. Man denke z. B. daran, wie der byzantinische Nomokanon in XIV Titeln die canones der Synoden von Karthago aufgenommen hat und die wiederholten kaiserlichen Kodifikationen in Byzanz zum sehr grossen Teil längst ausser Geltung geratene Bestimmungen wiedergeben.

Die Beschäftigung mit dem Syrisch-römischen Rechtsbuch führte N. zu einer Revision der herkömmlichen Ansichten über dieses merkwürdige Schriftwerk. Am folgenschwersten war es, dass er in ihm nicht das Werk eines Praktikers, sondern ein Schulbuch sehen will, eine Erkenntnis, die von grösster Bedeutung ist für die Frage, ob man in diesem Rechtsbuch einen Zeugen für das im V. Jh. in Geltung stehende Recht besitzt. Allerdings hat diese Ansicht nicht überall Anklang gefunden. Schliesslich enthält der Band eine Anzahl Studien zu Teilfragen aus den Rechtsgebieten, für welche die christlich-orientalischen Rechtsbücher von Bedeutung sind: ich nenne hier nur einen bisher unveröffentlichten Aufsatz: Il diritto successorio presso i Siri Cristiani.

Die Sorgfalt, mit der die Herausgeberin in kindlicher Pietät die Ausgabe besorgt hat, ist über alles Lob erhaben.

EMIL HERMAN, S. I.

Placidus DE MEESTER, *De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam* (Codificazione Canonica Orientale – Fonti. Serie II – Fasc. X). Typis polyglottis Vaticanis. 1942. XXXIX, 523 pag.

Primo aspectu hic liber sat singularis apparet. Textus constat 132 articulis qui canonum Codicis instar normas pro statu monastico

vitaque monachorum statuunt, interdum assertiones quoque historicas proponunt. Sequuntur ad modum appendicis 12 breves articuli qui moniales respiciunt. Huic textui qui 56 paginis absolvitur, adduntur 342 paginae adnotationum tenuibus litteris impressae.

Qui vero librum consulere incipiet, eius rationem mox perspiciet. His adnotationibus enim maximum operis pretium continetur: immensa in eis auctoris eruditio manifestatur qui vitam monasticam quatenus ad ius spectat, sub omni respectu investigat. Liber fructus est vitae quae per plus 40 annis non intellectu solum, sed etiam corde vitae monasticae orientali intimius penetrandae penitus se dedit.

Totum opus fontibus innititur canonibus conciliorum et SS. Patrum, legibus imperatorum, sigillis patriarcharum et praesertim typicis monasteriorum quocunque nomine veniant. Praesertim ex his ultimis ingentem numerum indicationum extraxit quae per totum librum diffusae operis musivi instar figuram nobis status monastici byzantini depingunt. Neque neglecti sunt qui inter auctores graecos, russos, serbos, bulgaros etc. de re monastica scripserunt; eorum opiniones sobrie et aequo animo discutiuntur.

Hac ratione ope tum historiae et traditionis cum normarum recentioris temporis regulae excerpuntur et proponuntur quibus vita monachalis iuxta disciplinam byzantinam regitur. Nemo est qui ignoret vitam religiosam Orientis et Occidentis communi fundamento superpositam esse, decursu vero temporis diversum cursum tenuisse. Percurrenti articulos in principio libri positos facile patent maiores differentiae quae inter Orientem et Occidentem hac in re obortae sunt. Qui vero non solum regulas et normas in disciplina byzantina vigentes sed rationem quoque qua ortae sint cognoscere desiderat, ad adnotationes singulis articulis additas recurrere debebit. Completam sane totius vitae monasticae historiam neque hoc volumine praeberi potest; talis expositio et investigatio voluminibus multis indigeret. Sed mirum quot lector de minutis quoque indicationes inveniat, quibus processus historicus normarum earumque auctoritas actualis illustratur. Quodsi non omnes forte opiniones auctoris ei probantur, nullae autem non magna cum eruditione e sobrio iudicio proponuntur. Profecto clar. P. de Meester optime meritus est quod non solum collegit quae alii ante eum scripserunt, sed multa nova quoque patienti sua investigatione addidit.

Laudem specialem meretur index analyticus (410-495) per quem lectori facile accessus ad thesauros scientiae in opere contentos patebit. Alio Indice voces artis graecae, slavicae, aliaeque praeter latinas indicantur. Uno verbo dicamus opus doctissimi auctoris esse veram Summam de iure monastico byzantino quam nemo sine magno fructu consultabit.

Aemilius Herman, S. I.

Michel Zyzykine, Professeur à l'université de Varsovie, *L'Église et le droit international.* Éditions de la Cité chrétienne, Bruxelles 1940. Pag. 218.

In dieser flüssig geschriebenen Abhandlung gibt der russische Gelehrte und Professor für Kirchenrecht und Soziologie an der Universität Warschau einen Ueberblick über die Stellung der Kirche zu den Fragen des Völkerrechts und den Beitrag den sie zu seiner Entwicklung geleistet hat. Das Völkerrecht ist auf dem Boden des Christentums und seiner Lehre von der Einheit des Menschengeschlechts entstanden. Mit wohltuender Sachlichkeit hebt der V., gläubiger Anhänger der « Orthodoxie », die Bedeutung des Papsttums für die Völkerfamilie im Mittelalter sowie die grundlegende Arbeit der Scholastiker des XVI. Jh., besonders Vittorias, für die Entstehung und Entwicklung des Völkerrechts hervor. Den Beitrag der protestantischen Kirche und ihrer Führer schätzt er weniger positiv ein, im Einvernehmen übrigens mit vielen protestantischen Gelehrten. Unsere Aufmerksamkeit erregt natürlich vor allem das, was er über die Ostkirche zu sagen weiss. Sehr charakteristisch ist, dass hier der Beitrag nicht von der Kirche oder ihren Gläubigen unmittelbar geliefert wird, sondern von den Kaisern, zunächst dem byzantinischen basileus, dann dem russischen Caren.

Schon in der um Byzanz kreisenden Staatenfamilie wie zwischen dem byzantinischen und dem hochstehenden Chalifenreich hatte sich ein, wenn auch örtlich begrenztes Völkerrecht ausgebildet, dessen Normen zum Teil von der Folgezeit übernommen wurden. Die russischen Kaiser haben auf die Weiterbildung des Völkerrechts vor allem in zweierlei Weise eingewirkt: einmal durch das Interventionsrecht, das sie zugunsten der orientalischen Christen im Türkenreich in Anspruch nahmen. Weiterhin durch die von Alexander begründete Heilige Allianz. Z. zieht einen Vergleich zwischen ihr und dem Völkerbund, an dem er die religiöse Gleichgültigkeit aussetzt, und schliesst mit dem Bekenntnis zur Notwendigkeit, das Völkerrecht auf der Grundlage der christlichen Brüderlichkeit und der christlichen Sittenlehre aufzubauen.

Emil Herman, S. I.

Arata Antonino Mons., *Il problema dell'unità cristiana e le Chiese Orientali.* Milano, Società Editrice « Vita e Pensiero », 1943. 80 Seiten.

Die vorliegende Schrift ist eine Konferenz, die der Assessor der Kongregation für die Orientalische Kirche, Titularerzbischof von Sardi, in der Aula der Katholischen Universität von Mailand am 25.I.1942 hielt. Der hohe Konferenzredner ist durch seine Stellung hervorragend berufen und befähigt, in der für alle Christen brennenden Frage der Wiedervereinigung der getrennten Ostkirchen ein gewichtiges Wort mitzusprechen. Die Konferenz wurde in der Druck-

ausgabe durch umfangreiche geschichtliche und bibliographische Anmerkungen erweitert.

Der Verfasser gibt Antwort auf eine dreifache Frage: 1. Ist eine Rückkehr der getrennten Ostkirchen zur Einheit möglich? 2. In welcher Form könnte sich eine solche Rückkehr vollziehen? 3. Wie können und sollen wir zur Verwirklichung der Wiedervereinigung mitarbeiten?

Auf die erste Frage antwortet der Verfasser mit einem zuversichtlichen, von gesundem Optimismus getragenen Ja; und zwar versteht er dieses Ja im Sinne einer konkreten, greifbaren Möglichkeit. Es waren, so führt er aus, vor allem politische Gründe, die zum Schisma führten: die unglückliche Verquickung von Religion und Staatsinteressen und das damit gegebene Staatskirchentum. Das Schwinden des Staatskirchentums – das ist freilich nur für Konstantinopel und Russland zutreffend – macht den Weg für die Wiedervereinigung frei. Es war zumeist der Klerus, der aus Ehrgeiz und Rivalität das Volk ins Schisma trieb. Wo dieser seine engherzige Einstellung überwand, da kam es zur Wiedervereinigung bedeutender Gruppen getrennter Christen. Dass dies in der Vergangenheit möglich war, macht Hoffnung für die Zukunft und weist auch bereits den rechten Weg zur Einheit. Die getrennten Ostchristen stehen uns geistig nahe. Sie haben die apostolische Sukzession wie wir, sie haben mit uns die gleichen Sakramente und in weitem Umfang den Glauben gemeinsam. Das berechtigt uns, an die greifbare Möglichkeit einer Wiedervereinigung zu glauben.

Was die zweite Frage nach dem Wie der Wiedervereinigung angeht, lehnt der Verfasser zunächst mit Recht eine Mitwirkung der politischen Macht ab. Wir erwarten die Überwindung der Spaltung von Gott. Wie die Trennung von der Mutterkirche zumeist in Masse geschah, und zwar durch die Schuld des Klerus, so müsste die Wiedervereinigung vor allem durch den guten Willen der Geistlichkeit und ebenfalls in Masse oder doch in bedeutenden Gruppen vor sich gehen. Einzelbekehrungen sind natürlich nicht ausgeschlossen und nicht abzulehenen. Es ist aber mehr auf den Übertritt ganzer Gruppen hinzuarbeiten als auf die Gewinnung einzelner, die oft die Spannung zwischen Katholiken und Andersgläubigen nur vermehrt.

Zur dritten Frage: Unsere Mitarbeit muss vor allem im Gebet bestehen. Wir müssen ferner zu einer gerechten Beurteilung der getrennten Brüder zu kommen suchen. Hierzu braucht es vertiefte Kenntnis der Ostkirchen, die vor allem durch den katholischen Klerus zu verbreiten ist. Diesem kommt in erster Linie auch die Aufgabe zu, in verständnisvoller Weise Fühlung zu nehmen mit der Geistlichkeit der getrennten Ostkirchen. Der Mangel an Verständnis für den Osten auf seiten des lateinischen Klerus hat tatsächlich der Sache der Wiedervereinigung viel geschadet.

Die kurze Schrift Mons. Aratas ist hervorragend geeignet, eine erste Einführung in den Fragenkreis der Ostkirchen zu geben, Interesse für das brennende Problem der Wiedervereinigung zu wecken

und Klerus und Laien zur Mitarbeit aufzurufen. In den Anmerkungen verweist der Verfasser auf zahlreiche Werke, wo eine umfassendere und genauere Einführung in die einschlägigen Fragen zu finden ist.

W. DE VRIES, S. I.

W. F. VOLBACH, *I tessuti del Museo Sacro Vaticano*. Fasc. I, (= *Catalogo del Museo Sacro della Biblioteca Apostolica Vaticana*. Vol. III). Città del Vaticano, 1942. 63 S., 60 Tafeln, davon 4 mehrfarbig.

Nach den beiden bisher schon veröffentlichten Katalogen des Museo Sacro della Biblioteca Apostolica Vaticana von Ch. R. Morey über die « Oggetti di avorio e di osso » des Museums und von Stohlman über die « Smalti » folgt jetzt die dritte in der Reihe dieser bedeutsamen Veröffentlichungen, welche in prunkvoller Ausstattung Kunstschätze allgemein zugänglich machen, die sonst gar vielen unzugänglich geblieben wären, dieses Mal über die « Tessuti » des Museums. In ihrem ersten bisher veröffentlichten Teile behandelt W. F. Volbach die frühchristlichen und mittelalterlichen Stoffe. Der zweite Teil des Katalogs soll die dem Zeitalter der Renaissance und des Barock angehörigen Stoffe behandeln. Wie kaum ein anderer war W. F. Volbach geeignet, die ihm gestellte Aufgabe zu lösen und man muss die Bibliothek zu ihrer Wahl ebenso beglückwünschen, wie man gerne sehen möchte, dass das bedeutende Werk, trotz der Ungunst der Zeiten, bald zu Ende geführt werde.

In 10 Abschnitten beschreibt der Verfasser erst die Vestimenta sacra, dann die Linteamina ; es folgen die Tücher, die Stoffe aus weisser Seide, die bearbeiteten Leinenstoffe, die gewöhnlichen Leinen, die koptischen Gewebe, die farbigen Seidenstoffe, die in verschiedenen Techniken gearbeiteten Stoffe sowie schliesslich die Stickereien des Museums. Jedem Abschnitt ist eine kurze, auf den Quellen und aller einschlägigen Literatur aufgebaute Einleitung vorausgeschickt, welcher dann eine eingehende Beschreibung der einzelnen Stücke folgt. Dabei beginnt der Verfasser erst mit einer genauen Beschreibung des Materials und seiner Verarbeitung samt den Massen jedes einzelnen Stückes, dann erwähnt er die Provenienz desselben und schliesslich beschreibt er die äusseren Eigentümlichkeiten. Zum Schlusse spricht er auf Grund aller dieser Angaben sein Urteil über die seitherige traditionelle Zuteilung des betreffenden Stückes und begründet gegebenenfalls eingehend seine davon abweichende Anschauung.

Das Hauptgewicht bei seinen Ausführungen legt Volbach auf die Beschreibung des Materials der verschiedenen Stoffe und seiner Verarbeitung. Als einer der besten Kenner der Jetztzeit dieser Gattung von Kunstwerken, baut sein Urteil über die historische Einordnung der einzelnen Stücke wohl auch vor allem auf diesen Befunden auf. Die dokumentarischen Unterlagen scheinen meist nur als Stütze

seiner Zuteilungen zu dienen und dürften nur in den seltensten Fällen entscheidend für die Urteilsbildung gewesen sein. Damit wird die Kenntnis der Textilien erneut im Range einer Spezialwissenschaft bestätigt; dafür kann dieser Zweig der Kunstgeschichte dem Verfasser nur dankbar sein. Freilich entzieht sich die Kontrolle der Angaben desselben den allermeisten Lesern, da der grossen Zahl derselben ja die nötigen Vorkenntnisse auf diesen Gebiete fehlen. Ich möchte aber doch als Historiker zu den Ausführungen Volbachs einige Bemerkungen machen.

In seinem zweiten Abschnitt behandelt der Verfasser die Linteamina oder die Stoffstücke, die mit Martyrerblut getränkt sind. Er schreibt dieselben ausnahmslos dem «Medioevo» zu (p. 16 u. 17, T. 5-14). Man mag nun einem Kunsthistoriker zugestehen, dass er einem anderen Begriff von «Mittelalter» habe als etwa ein Profan- oder ein Kirchenhistoriker. Auch er kann aber doch das Mittelalter nicht gut vor Kaiser Konstantin beginnen lassen. Wie kommt aber nach Kaiser Konstantin Martyrerblut in ein solches Tuch? Doch sicher nur durch Fälschung und Betrug! Mir scheint es aber doch sehr hart, anzunehmen, dass irgend jemand den traurigen Mut gehabt habe, kalten Sinnes solch eine Fälschung herzustellen und dann sein Machwerk als ein verehrungswürdiges Gedenkstück im Reliquien — Schatze des Papstpalastes zu hinterlegen. — Wenn aber eine Fälschung moralisch ausgeschlossen erscheint, dann kann auch die Datierung Volbachs nicht zutreffen, dann können die Stücke auch nicht aus dem «kunsthistorischen Medioevo» sein, sondern sie müssen aus der vorkonstantinischen Zeit stammen. Daraus folgt aber weiter, dass man, um so eigenartige Denkmale vergangener Zeiten, wie es nun einmal Stoffreste sind, zu datieren. sich nicht nur auf eine Analyse des Stoffes beschränken kann, sondern auch alle anderen darauf befindlichen Merkmale mit in Betracht ziehen muss. In unserem Falle wäre eine Analyse der Blutreste wohl angebracht gewesen.

Zu dem Abschnitt über die «koptischen Stoffe» möchte ich mit Bedauern bemerken, dass der Katalog keineswegs alle christlichen koptischen Stoffe der vatikanischen Sammlungen umfasst, da ein Teil derselben sich seit längerer Zeit in der ägyptischen Abteilung der Museen befindet. Es entspräche sicherlich den Richtlinien aller modernen grossen Museen Europas, wenn sie alle an einer Stelle vereint wären und wo gehörten sie eher hin als in das Museo Sacro! Möge man recht bald diesem Uebelstand abhelfen.

Der hier nur zu kurz angezeigte Katalog W. F. Volbachs ist, wie aus dem Gesagten hervorgeht, kein leichtes Lesebuch. Mit seinen reichen und sehr guten Tafeln, seinen Zeichnungen, dem kunsthistorischen und dokumentarischen Material, welches darin verarbeitet ist, bildet derselbe eine Fundgrube für ein ertragreiches Studium und ein fruchtbares Weiterforschen auf dem Gebiet der Kenntnis des christlichen Altertums und des Mittelalters.

A. M. AMMANN, S. I.

Aithallae, episcopi Edesseni, epistola ad christianos in Persarum regione de fide, latine vertit atque praefatus est P. J. Dr. THOROSSIAN. Mechitarista, Venetiis 1942. Pag. 75.

La presente opera, dovuta al compianto P. Thorossian, contiene la redazione armena, con apposita traduzione latina, di una lettera

attribuita ad Aithalla, il quale secondo le liste dei Padri di Nicea, assistè al Concilio quale vescovo di Edessa. Si tratterebbe quindi di una versione dal siriaco. Il codice dal quale viene pubblicata la lettera si trova nel VII Lezionario della Biblioteca di S. Lazzaro, sotto il n. 822. L'editore lo caratterizza dicendo: « provenienza incerta; incerta pure la data della scrittura, sicuramente anteriore all'anno 1402; e secondo quanto si può desumere dalla qualità della carta e della scrittura si potrà attribuire al sec. XIII. Lo scrittore è un certo Stephanos ».

Non abbiamo competenza per giudicare intorno all'edizione stessa e alla qualità della traduzione dall'armeno. Prendendo come guida la versione latina, diremo sul contenuto della lettera. Anzitutto il titolo di lettera si potrebbe credere appiccicato, poichè niente nello scritto — tolta forse la benedizione iniziale — ha il carattere epistolare nè fa allusione alcuna ai cristiani della Persia. Si noti che il vescovo di Edessa non era considerato come appartenente alla Persia.

La lettera esordisce con una notizia molto generica sull'avvento al potere di Costantino, sulla convocazione del Concilio di Nicea e sulla sua apertura con l'intervento dell'Imperatore. Le notizie sono sprovviste di quel colorito che si potrebbe attendere da un testimone oculare. Viene poi asserito che i Padri composero una professione di fede che viene riportata; simbolo lungo e complicato che non ha niente da fare con quello di Nicea. E ciò basta, a nostro avviso, per dimostrare che la presente lettera è apocrifa, poichè un membro del Concilio non poteva commettere un tale errore. Finita la lettura del simbolo, Costantino avrebbe anche lui professata la stessa fede. Segue poi un breve cenno alla data della Pasqua stabilita in quel giorno preciso « quum scilicet lumen diei auxerit horas lucis plus quam horas tenebrosas noctis ».

La parte più lunga della lettera è un commentario teologico nel quale rileviamo le seguenti espressioni e idee: « Corpus Domini ascendet in caelum, neque quidam comedit ex illo, nisi fide », seguito da alcune frasi che non dicono chiaramente se nell'Eucaristia anche il Corpo di Gesù viene ricevuto dal fedele. Viene osservato come gli Evangelisti hanno parlato dell'umanità e della divinità del Signore « tanquam de uno eodemque », mentre invece altre volte hanno distinto e separato nel modo di parlare l'umanità e la divinità. La seguente affermazione mi sembra molto interessante: « ... ego hodie genui te. Hodie corpus Iesu appellatum est Deus, eiusque Divinitas, Spiritus, Potentia, Sapientia, Verbum et Lumen; non vero ipse appellatus est Deus» (pp. 59-60). Tutte queste espressioni potranno aiutare per stabilire la cronologia e l'origine della lettera che ha un certo sapore nestorianizzante, benchè non spiccato. Altre questioni richiamano ancora l'attenzione dell'autore: la nobiltà della natura materiale, le categorie delle nature, la composizione dei corpi visibili secondo i quattro elementi, la spiritualità degli angeli e la loro libertà. Viene ribadito il pensiero che cioè il male e il bene morale non hanno un'entità fisica, ma prendono la denominazione degli atti buoni o cattivi (cfr. p. 72).

La lettera, messa a disposizione degli orientalisti dalla benemerita diligenza del P. Thorossian, anche se non è uno scritto di molta importanza per il suo contenuto, potrà però aiutare alla conoscenza degli scrittori siri del sec. V, poichè sembra composta verso quel-l'epoca.

I. Ortiz de Urbina, S. I.

van Helmond B. L., O. P., *Masᶜoud du Ṭour ᶜAbdin, un mystique syrien du XVᵉ siècle.* Louvain, Bureaux du Muséon 1942. VIII — 165 S.

Masᶜud von Ṭur ᶜAbdin, Mönch und Archimandrit, wurde geboren im Jahre 1430/31 und 1480/81 zum Bischof geweiht. Es steht nicht fest, ob er mit dem gleichnamigen Patriarchen von Ṭur ᶜAbdin identisch ist. Sein einziges Werk ist betitelt: « Das geistliche Schiff » (entstanden zwischen 1457 und 81) und ist uns in einer einzigen Handschrift, im Codex CCLVI der Bibliothek des Klosters Notre Dame des Semences bei Alqoš erhalten. Der Schreiber ist ein Schüler des Masᶜud mit Namen ᶜAziz.

Der Verfasser veröffentlicht einen Teil dieses Werkes und übersetzt ihn ins Lateinische. Er schickt eine sehr gründliche und ins einzelne gehende Studie voraus über Leben und Werk des Masᶜud, über Inhalt, Lehrgehalt und Quellen seiner Schrift. Der vom Verfasser veröffentlichte Traktat zerfällt in drei Teile. Der erste handelt über die Trinität, der zweite über die Menschwerdung und das Heilswerk, der dritte, weitaus umfangreichste Teil über die Ausspendung der göttlichen Gaben an Engel und Menschen.

Wenn Verfasser den Masᶜud einen Mystiker nennt, so ist dies, wie er selbst (S. 47) sagt, nicht im strengen Sinne zu nehmen. Die Mystik des M. besteht nur in einer recht rudimentären Gnadenlehre. Die Veröffentlichung dieses Werkes aus der Dekadenzperiode der jakobitischen Kirche ist von besonderem Interesse, weil wir bisher fast nichts aus dieser dunklen Zeit wissen. Der Verfasser vermittelt uns einen Einblick in die Geisteswelt der syrischen Mönche des 15. Jahrhunderts. Wir sehen, dass hier durchaus noch nicht alles Leben erstorben war. Freilich trägt die Schrift des M. die Zeichen der Dekadenz an sich. Sie ist wenig originell. Er folgt in den dogmatischen Fragen der Tradition der Jakobiten. In manchen Punkten zeigt sich freilich auch nestorianischer Einfluss. In seinen « mystischen » Gedanken spiegelt er die Ideen wieder, die wir auch bei den früheren geistlichen Schriftstellern der Syrer finden. Auch die Gedanken des Ps.-Dionysius klingen bei M. nach. Die mystische Tradition war zu seiner Zeit noch bei den syrischen Mönchen lebendig. Freilich hatte sie viel von ihrem alten Reichtum und ihrer Kraft verloren. Die Sprache des M. weist Zeichen der Dekadenz auf. Seine Darstellung ist lückenhaft, unzusammenhängend, voll von Wiederholungen und wenig logisch. So urteilt mit Recht der Verfasser über Masᶜud (S. 64).

Hie und da scheint er uns aber die Lehre des M. zu sehr mit dem Massstab der Scholastik zu messen. In der Gnadenlehre des M. suchen wir allerdings vergeblich scholastische termini; aber sachlich dürfte bei ihm doch die Übernatürlichkeit der Gnade genügend klar erkannt und ausgesprochen sein. Spricht er doch vom Hl. Geist, der über die Christen ausgegossen wird (S. 58*), von der Wiedergeburt in der Taufe (S. 48*), von Erhebung des Geschöpfes zur Höhe der göttlichen Herrlichkeit (S. 59*).

Im ganzen können wir den Verfasser zu seinem Erstlingswerk nur beglückwünschen. Hoffentlich schenkt er uns noch weitere, ebenso gründliche Studien und Veröffentlichungen von syrischen Schriften, auch aus der Blütezeit der syrischen Literatur, wo noch so viel Wertvolles auf Bearbeitung und Herausgabe wartet.

W. DE VRIES, S. I.

F. M. VESELY, O. P., *Appunti del Corso di Filologia slava*, Milano 1943, p. 95.

Va accolta con plauso l'iniziativa dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di tenere lezioni di filologia slava, sopra tutto perchè la filologia slava, per nobile eredità, si occupa anche della storia della cultura slava, della quale le opere scritte sono l'espressione significativa.

Così anche il P. Veselý si occupa, nei suoi appunti, delle condizioni geografiche, degli elementi etnologici, dell'anima russa imperiale, della « Santa Russia » e dell'anima russa in sè. Come ognuno vede è un pò molto per essere trattato in un solo semestre universitario. E si deve ammettere, che, quantunque il Rev. autore abbia fatto tutto il possibile, si lascia desiderare qui e là e quella che si chiama propriamente la filologia e la profondità dell'esposizione. Può ben essere che l'autore si sia accomodato al livello dei suoi uditori, ma proprio questo dovrebbe evitarsi — debbono gli uditori portarsi all'altezza del professore.

Alcuni passi sono assolutamente superflui come per esempio la digressione sopra l'opera svolta dall'esercito ceco in Siberia durante il regime dell'ammiraglio Koltschak o una parola sicuramente dettata della passione sulla città di Vienna.

Credo che l'autore con frutto potrebbe seguire la maniera seguita nel Pont. Istituto Orientale in Roma. dove si propongono cose molto simile in una serie di lezioni intitolate: De litteratura ecclesiastica paleo-slavica, come può risultare dagli « Acta Pont. Instituti Orientalium Studiorum (oct. 1942) ». Il frutto desiderato dal Rev. P. Veselý e da tutti quelli che lavorano in favore degli slavi ancora separati, sarebbe mi sembra, di più lunga durata. Ma quest'opera l'autore voleva forse riservarsi proprio per l'anno scolastico futuro.

A. M. AMMANN, S. I.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

W. F. VOLBACH, *Stoffe mediovali.* Biblioteca Apostolica Vaticana, Museo Sacro, Guida VI. Città del Vaticano 1943. Pag. 17, illustr. 19.

Ecco la sesta guida del Museo Sacro Vaticano, questa volta sulle stoffe mediovali di questo Museo, presentata dall'instancabile Prof. W. F. Volbach colla stessa sicurezza di dottrina ed ampiezza di illustrazioni che distinguevano già i precedenti volumetti. Tutte queste guide formano nel loro assieme una bella opera di alta divulgazione, utile alle persone colte, che desiderano istruirsi anche nelle materie di arte sacra e mediovale. Vedere anche in questo stesso numero la mia lunga recensione del magnifico catalogo dei tessuti del Museo Sacro Vaticano pubblicato dallo stesso autore.

A. M. A.

Enrico CERULLI, *Il libro etiopico dei miracoli di Maria e le sue fonti nelle letterature del Medio Evo latino.* R. Università di Roma. Studi Orientali pubblicati a cura della Scuola Orientale. Volume I. Roma 1943. Bardi Editore. Pag. 570.

L'argomento del lavoro viene espresso lucidamente dall'autore stesso. « Ho studiato in questo libro la collezione di racconti sui miracoli di Maria, che, formatasi a metà del XII secolo nella Francia settentrionale, giunse — con importantissimi apporti dall' Italia e dalla Spagna — non solo in tutta l' Europa medievale dall' Islanda all' Ungheria, ma dall' Europa nell' Oriente Cristiano. Tradotto in arabo, il Libro dei Miracoli di Maria passò successivamente in Siria, in Palestina, in Egitto. La Chiesa Copta, che lo aveva così accolto, lo trasmise all' Etiopia agli inizi del XV secolo. In tal modo, dunque, nel tempo di due secoli e mezzo, per successive trasmissioni, il Libro dei Miracoli di Maria raggiunse dall' Europa l'Etiopia ».

Angelo SAVASTANO, *Il monachismo Cattolico in Etiopia. Educato e formato nell'Abbazia di Casamari con elementi indigeni. Note storiche sul Cristianesimo in Abissinia.* Isola del Liri 1943. Tip. Macioce e Pisani. Pag. 315.

L'utilità della pubblicazione consiste anzitutto nella parte che tratta dell'origine dei monaci etiopici educati e formati nell'Abbazia di Casamari, e nei documenti ufficiali che riguardano tale questione e che sono riportati per esteso.

***

SEVER POP, *Atlasul Linguistic Român.* Partea I. Vol. II: Familia, Naştera, Botezul, Copilăria, Nunta, Moartea. Sibiu 1942. Muzeul Limbii Române. Carte 151-302.

S. Bartolomeo Abbate di Grottaferrata. Traduzione dal testo originale greco a cura degli Jeromonaci Germano e Stefano. Grottaferrata 1942. Scuola Tip. Italo-Orientale. Pag. 59 e tav. VII.

C. CRIVELLI, S. J., *Copti e Protestanti.* (Estr. « La Civiltà Cattolica ». quaderni 2233 e 2235). Roma 1943. Pag. 14.

Rumänische Ethnographische Landkarten und ihre Kritik. Budapest 1942. Staatswissensch. Institut. Pag. 44.

Ladislao GALDI, *Teoria e realtà nella storia della romanità orientale.* Budapest 1943. Istituto Paolo Teleki. Pag. 62.

C. DAICOVICIU, *La Transilvania nell'antichità.* Bucarest 1943, Pag. 223.

INDEX VOLUMINIS IX-1943

1. — ELUCUBRATIONES.

2. — COMMENTARII BREVIORES.

3. — RECENSIONES

Imprimi potest: Roma, 6 Dec. 1943. E. HERMAN S. I., *Praes. Pont. Inst. Or.*
IMPRIMATUR: *Ex Vic. Urbis* - 7 Dec. 1943 - A. TRAGLIA, Arch. Caes. Vic. Ger.

ALBERTO VACCARI, *direttore responsabile*

ROMA — SCUOLA TIPOGRAFICA PIO X — VIA DEGLI ETRUSCHI 7-9
10 Dicembre 1943